síntesis

F I L O S O F Í A

LA ESCUELA DE FRÁNCFORT

CRÍTICA Y UTOPÍA

Adela Cortina



hermeneia



EDITORIAL SINTESIS

proyecto editorial

síntesis

FILOSOFÍA

[hermeneia]



directores



Esta obra ha sido publicada con una subvención de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Cultura, para su préstamo público en Bibliotecas Públicas, de acuerdo con lo previsto en el artículo 37.2 de la Ley de Propiedad Intelectual.



Vallehermoso 34
28015 Madrid
Tel 91 593 20 98
http://www.sintesis.com

ISBN: 978-84-995811-4-9

Impreso en España - Printed in Spain

Índice

Prefacio

En la década de los años ochenta del pasado siglo algunos filósofos emprendedores, como Manuel Maceiras o Carlos Díaz, tuvieron una hermosa idea, la de presentar la historia de la filosofía en pequeños volúmenes que fueran claros y didácticos, sin perder por ello un ápice de rigor y sustancia filosófica. Recibí la cordial invitación de redactar el correspondiente a la Teoría Crítica de la Escuela de Fráncfort y, como además de entusiasmarme el tema tuve la suerte de que Javier Muguerza aceptara hacer un prólogo, un excelente prólogo, La Escuela de Fráncfort: Crítica y utopía inició su andadura con buena estrella.

Veinte años más tarde, la crítica de los francfortianos al imperio de la razón instrumental, su preocupación por que nuestras democracias sean democracias de masas - y no de pueblo-, el desvelo por sociedades ideologizadas en las que parece haberse eclipsado la razón moral y el intento de desvelar los orígenes del totalitarismo, siguen siendo tan actuales como en los tiempos en que nació la Escuela, en los años treinta del siglo XX, cuando el nacionalsocialismo subió al poder.

Parecen contemporáneas las críticas de esa primera generación de francfortianos, ya fallecidos - Horkheimer, Adorno y Marcuse-, mezcladas con el desconcierto por no encontrar caminos transitables para encarnar la razón en la historia. Por eso sus trabajos han ido provocando una abundante bibliografía, que nos invita, claro está, a completar un tanto la del volumen original, aunque siempre dentro de los límites de una prudente selección.

En lo que hace al principal representante de la segunda generación - Jürgen Habermas-, su dedicación permanente a la tarea de la filosofía crítica se ha traducido en un sinnúmero de intervenciones y de publicaciones sumamente valiosas. Puede decirse - a mi juicio - que Habermas es hoy el referente europeo por antonomasia en el mundo filosófico. Al número de galardones que así lo han reconocido explícitamente en diferentes lugares, se ha sumado la concesión del Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales en 2003.

Y la verdad es que las "ventajas competitivas" conquistadas a través de la Pragmática Universal y de la Teoría de la Acción Comunicativa - la intersubjetividad como clave hermenéutica de la teoría social, el descubrimiento de un criterio para distinguir entre lo vigente y lo válido en el mundo normativo - permiten reflexionar con resultados bien fecundos sobre esa gran cantidad de acontecimientos que han venido produciéndose desde hace veinte años.

La caída del Muro de Berlín, fruto de aquella "Nachholende Revolution", la necesidad de redefinir el papel de la izquierda, la vinculación de esa izquierda con el proyecto de una democracia en que se procedimentaliza la soberanía popular, el vigor preponderante de la opinión pública, la disputa de los historiadores alemanes, el proyecto de una Constitución para Europa, la necesidad de reconfigurar la idea regulativa de una paz duradera doscientos años después de Kant, el debate sobre la eugenesia o el lugar de la religión en la deliberación pública, son acontecimientos y problemas sobre los que la Teoría del Discurso podía proporcionar y proporciona lecturas sumamente fecundas, orientadoras de la acción.

Y como posible confirmación de que la Escuela de Fráncfort cuenta con una tercera generación, los trabajos de Axel Honneth, explícitamente situados en la línea habermasiana, toman también el reconocimiento recíproco como

clave hermenéutica de lectura de la vida social, pero subrayando con fuerza que ese reconocimiento no es sólo lógico, sino sobre todo social.

El impulso emancipatorio sigue latiendo en el pulso de esa Escuela cuyos trabajos han marcado época. Por eso ha parecido oportuno añadir un capítulo, dedicado a algunas de las aportaciones nucleares de Habermas a partir de los noventa, como también subrayar en él hasta qué punto resulta prometedor el camino del reconocimiento propuesto por Honneth, entre otros, entre los que me cuento, aunque en una versión diferente.

Pero el nuevo capítulo no se añade al final del libro, sino que ocupa el penúltimo lugar, porque el último tiene que seguir siendo "Una razón íntegramente humana", que es - a mi juicio - la mejor divisa de la Escuela de Fráncfort, la que ha hecho y hace sus propuestas tan apasionantes.

Prólogo

Nada tiene de extraño que una historia de la Escuela de Fráncfort sea hecha culminar por el momento con la obra de Habermas, tal y como acontece, por ejemplo, en el voluminoso balance de la misma debido a David Heldl. En efecto, la "guerra de diádocos" - si así cabe llamarla - desencadenada en su día tras la desaparición de las grandes figuras filosóficas de la "vieja guardia' francfortiana, de entre las que hace al caso citar sólo aquellas que - como Adorno, Horkheimer y Marcuse- sobrevivieron a la dura experiencia de la Segunda Guerra Mundial, parece haberse resuelto, al menos hasta la fecha, con la indiscutible imposición del "estrellato" de Jürgen Habermas2. La mayor novedad de esta escueta pero incisiva historia que ahora presentamos no estriba tanto, pues, en que su autora la haga concluir con Habermas como en que da la sensación de haberla escrito desde el pensamiento de este último, decisivamente complementado en su opinión por el de Karl-Otto Apel3.

Más de un lector, tal vez yo mismo, podría encontrar un tanto discutible esa manera de relatar aquella historia. Pero entiéndase bien que "discutible" sólo puede querer decir aquí que semejante Geschichtsschreibung merece de por sí la pena de la discusión, lo que ciertamente no ocurriría con otra manera de historiar más rutinaria o menos comprometida con las propias opiniones filosóficas del historiador de turno. Procedamos, por tanto, a discutirla, lo que vendría a ser tanto como discutir sobre el actual papel de Habermas dentro de la constelación de ideas generada por la Escuela de Fráncfort a lo largo de más de medio siglo.

Por echar mano a esos efectos del subtítulo del presente libro, ¿cuánto de crítica y cuánto de utopía - cuánto del "criticismo" de Adorno y Horkheimer, cuánto del "utopismo" de Marcuse - sobrevive aún en el empeño habermasiano, harto más sobrio y constructivo, de dar respuesta sistemática a las cuestiones abiertas por sus predecesores?

Para algún observador adverso a Habermas, la hazaña de éste habría consistido principalmente en asfixiar al pensamiento vivo de los clásicos de la Escuela bajo el pesado manto de la filosofía académica. Para un observador mejor dispuesto, cuya descripción de los hechos acaso se aproxime a la autoimagen del mismo Habermas, su pensamiento rebasaría ampliamente dichos márgenes escolásticos, por lo que sería improcedente reducirlo a la condición de un epígono de aquéllos. En cuanto a Adela Cortina, no vacila en realzar la originalidad de la aportación habermasiana y estima muy positivamente su envergadura filosófica, pero insiste a la vez en subrayar su fundamental continuidad con la obra de los representantes de la primera generación de pensadores francfortianos.

Si lo quisiéramos resumir en dos palabras, cabría decir que con Horkheimer - estrechamente asociado a Adorno y seguido a mayor distancia, y hasta a veces en otra onda, por Marcuse - se inaugura el phylum del que procede y en que se inscribe Habermas, a quien en este libro se considera también como el télos de su desenvolvimiento ideológico. Semejante visión continuista no excluye, desde luego, las rupturas, sin las que nunca son posibles las innovaciones. He aquí una muestra ciertamente importante de lo uno y de lo otro: con Habermas, la "teoría crítica" romperá con el paradigma de la filosofía de la conciencia y, por ende, con el modelo teórico y práctico de la relación sujeto-objeto, que pasará a ser sustituido - dentro ahora del paradigma de la filosofía del lenguaje - por un modelo en que las relaciones de conocimiento y acción son concebidas como relaciones entre sujetos; y ello acabará dando pie a una transformación del "pensamiento utópico" que

lo enderece a interesarse por la utopía de la comunicación. En este punto viene al caso mencionar, entre otras, la influencia de Apel. Y quizás sea en el tratamiento habermasiano del problema de la racionalidad donde mejor quepa apreciar la última significación de todos esos cambios.

Como Thomas McCarthy nos recuerda, toda la historia de la Escuela de Fráncfort se deja vertebrar al hilo de la reacción de sus diversos miembros frente a la unilateral hegemonía de la "racionalidad teleológica" (Zweckrationalitdt), cuyo auge caracterizaba para Max Weber a la modernidad4. Por racionalidad teleológica, a la que sería más apropiado calificar de "mesológica", se entiende aquel uso de la razón en el que ésta se aplica a la determinación de los medios más eficaces para la consecución de los fines perseguidos por un agente dado. En cuanto tal, se halla bien lejos de constituir un invento de Weber. De hecho, éste se limitó a registrar su progresiva implantación en la vida social moderna hasta llegar a gobernar - en conexión estrecha con la institucionalización del desarrollo científico y técnico - áreas cada vez más extensas de la misma, como la actividad económica o la organización burocrática de la sociedad, con la consiguiente secularización de las concepciones religiosas del mundo, antaño encargadas de orientar la vida del hombre. Lo que es más, el proceso de expansión de ese tipo de racionalidad - que Weber bautizaría con el nombre de proceso de "racionalización" - no dejó de despertar en él sentimientos encontrados. Por un lado, dicho proceso de racionalización habría contribuido a liberar al pensamiento humano de buen número de "supersticiones, prejuicios y errores" con que la religión lo atenazaba, pero, por otro, la confianza ilustrada en que semejante progreso en el orden del conocimiento llevase aparejado un progreso moral acabaría revelándose ilusoria en un mundo cuyo "desencantamiento" religioso comportaba, en definitiva, un vacío de sentido y al que el triunfo de la razón - bajo la forma del dominio impersonal de las fuerzas económicas y de la burocracia - convertía en una "jaula de hierro". Weber tomó absolutamente en serio, desde luego, la advertencia de Nietzsche

sobre el advenimiento del nihilismo como la lógica conclusión de las grandes ideas y valores de la humanidad. Y, por lo que a éstos se refiere, se mostró convencido de que la muerte del Dios único - junto a la incapacidad de la racionalidad teleológica, o racionalidad de los fines que son "medios" con vistas a la consecución de otros fines, para hacerse cargo de nuestros "fines" últimos o valores - instauraba un "nuevo politeísmo" en que el enfrentamiento de los dioses, o acaso los demonios, habría de confiarse al azar o al destino, pero escaparía en cualquier caso al gobierno de la razón. Lo que, por cierto, entraña una expresiva proclamación de escepticismo acerca de las posibilidades de una problemática "racionalidad valorativá' (Wertrationalitdt)[5], o cualquier sucedáneo suyo, que aspirase a terciar en nuestros conflictos de valores en lugar de dejarlos entregados a la irracionalidad pura y simple.

Pero si se descarta la intervención de la razón en aquel tipo de conflictos, que son en última instancia conflictos de intereses o se hallan cuando menos invariablemente asociados a ellos, su resolución se convierte en un asunto de fuerza en que la discusión ha de ceder el paso a la desnuda imposición autoritaria del poder. Y es muy probable que haya sido este aspecto de la descripción weberiana del proceso de racionalización y consiguiente "modernización" de la sociedad - donde la diagnosis no ha de ser confundida en ningún caso con una profesión de fe irracionalista, pues un diagnóstico es perfectamente compatible con la pesadumbre ante el mal diagnosticado - el que más acuciantemente ha suscitado la respuesta de la Escuela de Fráncfort[6]. Si bien, con una ambigüedad de sentimientos comparable a la del propio Weber, el juicio de los antiguos francfortianos acerca de la Ilustración ha incorporado en ocasiones registros "antimodernos" e incluso "premodernos" que, para incrementar la confusión, alguien acaso se inclinará a tildar hoy de "posmodernos": su "racionalismo", en efecto, ha solido oscilar entre la aceptación sin reservas del diagnóstico weberiano, lo que conduce a dar por bueno - como en el caso de Adorno y Horkheimer - el eclipse de la

razón en nuestro tiempo, o el rechazo total de aquel diagnóstico, acompañado - como en el caso de Marcuse - de la propuesta de alternativas racionalizadoras de racionalidad más bien dudosa. Muy distinto es el caso de Habermas, para quien el tránsito a la posmodernidad - que habría de pasar por la consumación del "proyecto de la modernidad" y no por su abandono - implica la asunción del proceso de racionalización weberianamente entendido, pero incluyéndolo en el marco de un proceso más vasto que en lo esencial coincidiría con la realización sin mutilaciones del programa de la razón ilustrada7. Con ello se halla en situación de hacer justicia a Weber, pues reconoce la validez parcial de su diagnóstico, mas no necesita quedarse en él, lo que le lleva a sostener la posibilidad de trascenderlo sobre la base de una noción más amplia de racionalidad que la que lo sustenta.

En su exposición, Adela Cortina procede a reseñar con algún pormenor los desesperados intentos francfortianos por salvaguardar la armonía entre dos usos de la razón - que podríamos llamar, para entendernos, su uso científico-técnico y su uso moral-, usos de la razón que la Ilustración tendía a concebir como complementarios, pese a su mutua irreductibilidad, y que sus herederos positivistas y románticos acabarían concibiendo como irreductiblemente contrapuestos. ¿Habrá que declarar irracionales a la ciencia y la técnica por su impotencia para suministrarnos un criterio con que valorar moralmente nuestros actos? ¿Habrá que reputar de irracional a toda valoración moral sencillamente por la imposibilidad de ajustarla a los criterios de racionalidad suministrados por la ciencia y la técnica?

Dentro de la tradición marxista, a la que la Escuela de Fráncfort siempre ha prestado una adhesión su¡ géneris, resultaba difícil hallar respuesta a esos interrogantes sin romper con lo que dimos antes en denominar el modelo de la "relación sujeto-objeto", curiosamente compartido con la tradicional filosofía de la conciencia por la antropología del homo laboran característica del marxismo. Cuando el hombre trabaja - cuando explota, supongamos, la

naturaleza-, su relación con esta última admitiría quizá ser esquematizada como una relación entre un sujeto y un objeto. Pero es dudoso ya que un tal esquema continúe siendo suficiente a la hora de describir la relación en la que el hombre se ve envuelto cuando decimos, por ejemplo, que conoce la realidad, pues la objetividad del conocimiento no puede consistir sino en el hecho de ser intersubjetivamente compartido, esto es, compartido por una serie de sujetos capaces, para empezar, de comunicarse los unos con los otros a través del lenguaje. Y de lo que no cabe duda, desde luego, es de la insuficiencia del esquema para permitir una cabal descripción de aquello que sucede cuando se dice que los hombres se relacionan entre sí por la vía de la acción recíproca. La concepción de dicha relación como una relación sujeto-objeto conduciría obviamente a su degradación, dado que por definición la reciprocidad - comenzando, de nuevo, por la reciprocidad comunicativa en términos lingüísticos - únicamente cabe entre sujetos. Apurando al extremo la analogía del trabajo, el analogado de la explotación de la naturaleza por el hombre vendría ahora a ser la explotación de unos hombres por otros, una posibilidad que, dejando a un lado solemnes declaraciones de principios, ni tan siquiera se halla excluida en las concretas realizaciones políticas del marxismo contemporáneo. La interacción humana ha de ser concebida, por consiguiente, como una "relación entre sujetos", lo que exige el desplazamiento de nuestro énfasis antropológico hacia el homo loquens -aquel cuya sociabilidad se manifiesta, al menos tanto como en el trabajo, en su capacidad de comunicación con sus semejantes-, así como, a fortiori, la ulterior reorientación de la entera filosofía en la dirección de una filosofía del lenguaje.

Volviendo al tema de la racionalidad, Habermas ha insistido en que la ciencia y la técnica responden a la necesidad que tiene nuestra especie de garantizar su preservación por medio del trabajo, ejemplificado para él en esas "acciones teleológicamente racionales" que son la acción instrumental y la acción estratégica. Pero Habermas introduce, junto a la categoría del

trabajo, la categoría de la interacción o "acción comunicativa", que apunta a otra necesidad de nuestra especie no menos perentoria que la anterior8. La tipología de la acción que traslucen estas categorizaciones deja no pocos cabos sueltos, y las críticas recibidas al respecto han obligado a Habermas a precisarla andando el tiempo. Para nuestros propósitos presentes, sin embargo, basta con aclarar a grandes rasgos lo que entiende Habermas por acción instrumental y estratégica, de una parte, y acción comunicativa, de la otra. Los dos primeros tipos de acción consisten en aplicaciones del conocimiento científico, respectivamente tendentes a facilitar el control racional del medio externo, natural o social, o la adopción de decisiones racionales en orden a desenvolvernos dentro de él. Mientras su racionalidad se mide por el logro de tales objetivos, lo que hace de la acción teleológicamente racional una acción "orientada al éxito" (erfolgsorientiert), la racionalidad de la acción comunicativa, que se halla "orientada hacia la comprensión intersubjetiva" (verstlndigungsorientiert), no se reduce a la racionalidad teleológica y alcanzaría su plenitud en el ejercicio sin trabas de la comunicación. La racionalidad de la acción comunicativa o "racionalidad comunicativa", constituye, como se ve, una noción realmente básica de la filosofía de Habermas y, por lo pronto, de su teoría lingüística.

Habermas prodiga al lenguaje una consideración pragmática, más bien que puramente sintáctica o semántica, que le autoriza a enfocarlo como un proceso comunicativo. Apoyándose en las sugerencias de la psico y la sociolingüística, en la obra del último Wittgenstein y en la teoría de los actos de habla de Austin y Searle, además de en las reflexiones filosófico-lingüísticas apelianas, propone a partir de ahí una noción de "competencia comunicativa" que extrapola ideas chomskyanas al ámbito de esa acción comunicativa que es el diálogo. La idea nuclear de Habermas es que en todo diálogo se hallan envueltas "pretensiones de validez" - como la verdad de nuestras creencias o la rectitud de nuestras convicciones - susceptibles de resolución discursiva. Ante un desacuerdo en materia de creencias y

convicciones, no hay que pensar que ya no quede otra salida que el recurso a la manipulación persuasiva o a la coacción de la violencia destinadas a hacer prevalecer unas opiniones sobre otras. La racionalidad comunicativa sigue siendo posible. Y todo lo que habría que hacer es trasladar la comunicación desde el nivel de la acción al del discurso, donde las pretensiones de verdad o de rectitud de nuestras afirmaciones podrían ser problematizadas y sometidas a argumentación. Más aún, Habermas sostiene que la resolución discursiva de semejantes pretensiones de validez desembocará en un consenso alcanzado argumentativamente siempre que el discurso se conforme a las condiciones de una hipotética "situación ideal de habla" o de diálogo. Muy esquemáticamente expuesta, tal situación sería aquella en la que todos los participantes en el discurso disfrutasen de una distribución simétrica de las oportunidades de elegir y realizar actos de habla, lo que haría viable en su interior una "comunicación no distorsionada" por ningún género de manipulaciones ni coacciones. La hipótesis de la situación ideal de habla o de diálogo es obviamente contrafáctica, toda vez que las situaciones reales de comunicación que conocemos tienen poco que ver con las condiciones ideales estipuladas en la hipótesis, pero Habermas le atribuye una significación constitutiva para todo diálogo racional y aun para toda posible comunicación.

Las consecuencias éticas de aquella hipótesis no se hacen esperar. En su momento ya advertimos que las discrepancias de opinión en el ámbito del discurso práctico esconden de ordinario en su trasfondo conflictos de intereses. Habermas no lo ignora, mas confía en que la situación ideal proporcione a las partes implicadas una especie de cedazo que les ayude a discernir, de entre sus intereses, aquellos que merezcan el título de "intereses generalizables". Con otras palabras, la distribución simétrica de las oportunidades de deliberación comportaría también una no menos simétrica distribución de las oportunidades de decisión10. La doctrina de los intereses generalizables da paso, pues, a la doctrina de la formación discursiva de una

"voluntad colectiva racional'. Y de ella parece desprenderse una propuesta de democracia participatoria a la que, no obstante su declarada vaguedad, habría que dar la bienvenida en estos tiempos en los que la teoría política al uso propende a divorciar la democracia de la participación. Para Habermas, en cambio, la democracia quedaría vacía de toda sustancia ética sin la participación efectiva de los interesados en el diálogo político.

Pero con ello entramos en la formulación por el momento más madura de la "ética del discurso" habermasianal1. Habermas, centrándose en torno a esa variedad de la razón que se conoce bajo el nombre de "razón práctica", se pregunta por qué habría que renunciar a la justificación de nuestros juicios morales por medio de razones. Su ética del discurso es, en rigor, un alegato contra dicha renuncia, pues la pregunta kantiana "¿Qué debo hacer?" no guarda para Habermas parangón con las preguntas "¿Qué quiero hacer?" o "¿Qué puedo hacer?", cuyas respuestas no involucran la demanda de razones justificatorias y se agotan en la expresión de mi deseo o de mis posibilidades de hacer algo. Ahora bien, "deber hacer algo" significa ni más ni menos que "tener razones para hacerlo", lo que no solamente se supone que aclara el sentido de la pregunta "¿Qué debo hacer?", sino también el de su respuesta, pues sugiere que "lo que debo hacer" no es otra cosa que "aquello que tengo razones para hacer". Pero las consideraciones relativas a la pregunta "¿Qué debo hacer?" son extensibles a la pregunta "¿Qué debemos hacer?". Es decir, también en el plano de las decisiones colectivas, no menos que en el de las individuales, "lo que debemos hacer" será "aquello que tenemos razones para hacer". El principio encargado, según Habermas, de justificar esas decisiones se inspira en el imperativo kantiano que establece: "Obra sólo conforme a una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal". Mas, de acuerdo con el sesgo discursivo cobrado por su pensamiento, Habermas le hará decir más bien: "En lugar de considerar como válida para todos los demás cualquier máxima que quieras ver convertida en ley universal, somete tu máxima a la consideración de todos los demás a fin de

hacer valer discursivamente su pretensión de validez"12.

Entre los varios méritos del libro de Adela Cortina, no es el menor el de haber prestado a la ética la atención que requiere en el contexto de la producción filosófica habermasiana. Por lo que a mí respecta, no me es dado ahora detenerme en la ponderación de esa ética comunicativa, cosa que he tratado de hacer en otra parte13. Y aunque tampoco puedo entrar en los muy penetrantes comentarios que Adela Cortina le dedica, desearía al menos mencionar dos o tres de ellos que me parecen discutibles, en el antedicho sentido de que creo que valdría la pena discutirlos.

En primer lugar, tengo para mí que nuestra autora exagera "apelianamente" - a saber, en un sentido trascendentalista - el fundamentalismo de la ética de Habermas. Cierto es que Habermas persigue, con su reformulación del imperativo kantiano, la obtención de un "consenso racionalmente fundado", por lo que consideraría aquejado de un "déficit de fundamentación" cualquier consenso que se reduzca a un simple acuerdo fáctico, un compromiso de hecho o una mera convención. Pero no hay que olvidar que él mismo ha confesado que desconfía de los intentos de obtener "fundamentaciones últimas" 14, y la ética del discurso no tendría por qué constituir una excepción. En segundo lugar, la ética habermasiana es hecha aparecer en este libro - en virtud de su reconocido carácter "procedimental" - como una ética de mínimos. Y ciertamente su modestia quedaría evidenciada si se procede a compararla, pongamos como ejemplo, con la ética material de los valores de un Max Scheler. Pero probablemente sea apropiado calificarla de "desme suradd' cuando se la compara con la construcción neocontractualista - sin duda más modesta, aun si igualmente procedimental - de un John Rawls15. En tercer lugar, no estoy nada seguro de que la habermasiana teoría de la evolución social pueda ofrecer algún "soporte" a la ética discursiva, tal y como aquí se nos sugiere. Mis reservas no obedecen siquiera, aunque pudieran hacerlo, a la dificultad de imaginar cómo cabría

trasplantar a la especie la ya incierta capacidad de "aprendizaje moral" de los individuos. Se trata simplemente de que, acordándose de Hegel, uno tiende a alarmarse cuando se le insinúa que su "deber" moral no es sino la otra cara del "ser" histórico actual16

Concluyamos con el interrogante que formulábamos al comienzo: ¿qué ha sido de la teoría crítica de Adorno y Horkheimer, del pensamiento utópico de Marcuse, del legado, en suma, de la Escuela de Fráncfort en las manos de Habermas? La contestación variará según los gustos, y es bueno que así sea. Uno de los aspectos más chocantes de la caracterización habermasiana de la situación ideal de habla o de diálogo es la indebida pleitesía que se rinde en ella a lo que acaso no sea más que una anfibología de la lengua alemana. La racionalidad comunicativa era aquella que preside la acción comunicativa, entendida a su vez, según recordaremos, como la que se orienta a la consecución de la comprensión entre dos o más sujetos. Y Habermas se sirve, para expresar esto último, de la voz verstündigung, que encierra en alemán una equivocidad muy semejante a la de la palabra castellana "entendimiento", con la que puede hablarse tanto del acto de entender cuanto de "llegar a un entendimiento" (Einverstündnis), esto es, a un consenso. En mi modesta opinión, sería éticamente, y políticamente, saludable deshacer ese equívoco, pues no hay razón para negar que la comprensión intersubjetiva sea compatible con el disenso. Y cualquier cosa que sea lo que pensemos acerca de la posibilidad y la deseabilidad de un universal consensus hominum, de lo que no hay necesidad es de ningún consensus lectorum. Se esté o no de acuerdo con las tesis de Adela Cortina, su libro será siempre leído con provecho. Además de con interés y con placer, como ha sido mi caso. Y sólo resta esperar que prosiga la discusión en bien de todos.

Javier Muguerza

Notas

D.Held, Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas. Berkeley-Los Ángeles, 1980.

zDe entre los clásicos de la Escuela, aun si nunca perteneció con propiedad a su "círculo íntimo", el lector acaso eche de menos alguna alusión a Walter Benjamin; de entre los representantes de la última hornada, el más preclaro de los cuales sería Habermas, la autora cita a A.Schmidt, H.Schweppenhauser, H.Schnádelbach, A.Welimer, 0. Negt, C.Offe y, "en cierta medida", K.O.Apel.

3Adela Cortina, que ha dedicado numerosos trabajos al estudio de la obra de este autor, ha contribuido a dar a conocer entre nosotros su Transformation der Philosophie, 2 vols., Fráncfort del Meno, 1973 (trad. esp. de A.Cortina, J.Chamorro y J.Conill, Madrid, Taurus, 1985).

4Th. McCarthy, The Critical Theory ofJürgen Habermas, Cambridge, Mass.-Londres, 2.a ed., 1982, c. 1.

5En rigor, Weber ni tan siquiera concedía que cupiese hablar de una racionalidad propiamente valorativa - por ejemplo, que fuese posible calificar de "racional" a un sistema dado de valores o discutir "racionalmente" acerca de sistemas de valores contrapuestos-, limitándose a admitir la posibilidad de referirnos a un "actuar valorativamente racional' (wertrationales Handeln) - cfr. Wirtschaft und Gesellschaft, ed. J.Winckelmann, 4.a ed., 3 vols., Tubinga, 1956 (trad. esp. de J.Medina Echevarría y otros, México, 1969), vol. 1, p. 18, en que, por contraposición al "actuar teleológicamente racional' (zweckrationales Handeln), la acción se regiría por las convicciones del actor, esto es, de acuerdo con los "mandamientos", "exigencias" o "deberes" a que éste crea hallarse sometido e "independientemente de las consecuencias previsibles de sus actos".

6La huella de Weber es claramente perceptible en, entre otras, obras tales como Dialektik oler Aufklürung, Amsterdam, 1947 (trad. esp. de H.A.Murena, Buenos Aires, Sur, 1971), de Adorno y Horkheimer; Eclipse of Reason, Nueva York, 1947 (trad. esp. de H.A.Murena y D.J.Vogelman, Buenos Aires, Sur, 1969), recogida en Horkheimer, Zur Kritik oler instrumentellen Vernunft, ed. A.Schmidt, Fráncfort del Meno, 1967, y One-Dimensional Man, Boston, 1964 (trad. esp. de A.Elorza, Barcelona, Seix Barral, 1972), de Marcuse.

7Véase Habermas, "Die Moderne - Ein unvollendetes Projekt. Rede aus Anlass des Adorno-Preis", Die Zeit, 39, 1980, y Der philosophische Diskurs der Moderne, Fráncfort del Meno, 1985.

$La gestación de estas ideas, originariamente expuestas en trabajos como "Arbeit und Interaktion" (1967) y "Technik und Wissenschaft als Ideologie" (1968), alcanzaría su término con la primera gran cristalización del pensamiento de Habermas en Erkenntnis und Interesse, 2.a ed., Fráncfort del Meno, 1973 (trad. esp. de M.Jiménez Redondo, J.F.Ivars y L.Martín Santos, rev. por J.Vidal Beneyto, Madrid, Taurus, 1982).

9Originariamente desarrolladas en trabajos como "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz" (1971), "Wahrheitstheorien" (1973) o "Was heisst Universalpragmatik?" (1976), las ideas relativas a la acción comunicativa han encontrado su más completa exposición gracias a la segunda gran cristalización del pensamiento habermasiano en Theone des kommunikativen Handelns, 2 vols., Fráncfort del Meno, 1981 (trad. esp. de M.Jiménez Redondo).

'°Cfr. Habermas, Legitimationsprobleme im Spütkapitalismus, Fráncfort del Meno, 1973 (trad. esp. de J.L.Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1975).

n"Diskursethik-Notizen zu einem Begründungsprogramm", en Habermas, Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Fráncfort del Meno, 1983 (trad. esp. de R.García Cotarelo, Barcelona, Península, 1985).

12La citada versión del imperativo - ¡bid., p. 77 - se debe a McCarthy (op. cit., pp. 326 y ss.), a quien remite Habermas expresamente.

13Véase mi trabajo "Más allá del contrato social (venturas y desventuras de la ética comunicativa)", en Desde la perplejidad, Madrid, Taurus, en prensa.

14Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, cit., Vorwort.

15Cfr. Steven Lukes, "Of Gods and Demons: Habermas and Practical Reason", en John B.Thompson y David Held (eds.), Habermas. Critical Debates, Cambridge, Mass., 1982, pp. 134-148.

16Habermas, Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, Fráncfort del Meno, 1976 (trad. esp. de J.Nicolás Muñiz y R.García Cotarelo, Madrid, Taurus, 1981), I.

Introducción

Intentar una aproximación al pensamiento de ese peculiar grupo, que se ha venido a denominar Escuela de Francfort, es el objetivo de este trabajo. Y es menester confesar desde el comienzo que se trata, a buen seguro, de un grato objetivo, porque los francfortianos constituyen - en su conjunto - una nueva muestra de ese raro y valioso espécimen que es la razón moral de Occidente.

Respaldados por toda suerte de comprobaciones científicas, en algunos casos; en diálogo fecundo con las ciencias, en otros; inmersos en el mundo del arte, o subyugados por la idea del Eros, los francfortianos continúan uniendo todos estos elementos en torno al tema permanente de la tradición occidental: la razón, pero una razón íntegramente humana, una razón que pierde todo norte si no hunde sus raíces en el sentimiento.

Desde la piedad y desde el dolor, desde el ansia de vida feliz y desde el sueño de emancipación, se pone en camino la auténtica razón de Occidente. Por eso, desde la piedad y desde el dolor, desde el ansia de felicidad y desde el sueño de emancipación, juzga y condena la razón auténtica a esa razón menguada que en nuestra sociedad sume a los hombres en la miseria. Si en algo puede reconocer la razón su autenticidad, es en su capacidad de compadecerse.

Recuperar desde las condiciones materiales de existencia esa razón compasiva, que puso también en marcha al idealismo, pero en la cabeza, es, pues, el gran objetivo de los francfortianos. De ahí que en nuestro trabajo hayamos intentado reconstruir los avatares sufridos por el concepto francfortiano de razón, hasta llegar a esa razón solidaria que es la razón

comunicativa de Jürgen Habermas.

La ingente cantidad de temas a que los francfortianos aluden, su aversión al sistema y a la claridad, el número incontable de pensadores que ha mantenido conexión con la Escuela, han obligado a nuestro trabajo a centrarnos en este hilo conductor y a limitar el número de autores al que podemos dedicar nuestra atención. Cuatro hemos seleccionado, como es obvio; los cuatro indiscutibles: Adorno, Horkheimer, Marcuse y Habermas.

Además, para facilitar la comprensión al lector, se han señalado con asteriscos los términos filosóficos fundamentales utilizados por estos autores, cuya explicación hallará en el Glosario que aparece al final del libro.

1

Breve historia de la Escuela de Fráncfort

> Los mártires anónimos de los campos de concentración son los símbolos de una humanidad que aspira a nacer. Es tarea de la filosofía traducir lo que ellos han hecho a un lenguaje que se escuche, aun cuando sus voces perecederas hayan sido acalladas por la tiranía.
>
> Horkheimer, 1969: 169-170

El subtítulo de este libro - Crítica y utopía - nos remite de modo inmediato a dos elementos clave de ese grupo, neomarxista en sentido amplio, al que por su origen y actual enclave francfortianos se ha dado en llamar Escuela de Francfort.

Ciertamente, la crítica, entendida al modo marxiano como crítica de la economía política, o bien como crítica de la razón instrumental, es el factor decisivo de esta ya célebre teoría crítica, que a la teoría tradicional opuso -y opone - la Escuela de Francfort. Pero no es menos cierto que si esa crítica nació para transformar el mundo desde su función negativa, sustituyendo a las utopías positivas que en una sociedad deformada sólo sirven para conformarse con lo dado, al hilo del tiempo la utopía ha ido recuperando su función crítica en el seno de la Escuela, y uno de sus últimos representantes -

Jürgen Habermas-, en colaboración con K.O.Apel, recurre de nuevo a una utopía - la situación ideal del habla - que funciona, more kantiano, como idea regulativa y como canon para la crítica.

De la utopía marxiana del trabajo hemos pasado a la utopía de la comunicación; de la crítica nuda, reacia a bosquejar los rasgos de una sociedad más humana, a la representación de una situación ideal de diálogo que incluye toda una forma de vida; de la teleología ilustrada de la historia hemos transitado a una teleología del lenguaje que es - como veremos en los últimos capítulos- una teleología moral. En este punto la vena ética de la Ilustración` continúa vigente.

Pero, dado que estas aclaraciones se refieren ya al contenido mismo de la propuesta ofrecida por la célebre Escuela, considero más oportuno dejar su tratamiento para capítulos ulteriores y empeñar esta introducción en una tarea más modesta: la tarea de relatar al lector la génesis de la Escuela de Fráncfort, como también esos acontecimientos que han ido condicionando su evolución hasta nuestros días, y convirtiéndola en un elemento único en la historia occidental.

Porque, ciertamente, a los componentes del grupo francfortiano une un mismo proyecto teórico-práctico, en buena medida un mismo origen étnico (sobre todo, en los orígenes de la Escuela), pero también sucesos biográficos comunes que han ido cimentando su rara unidad. Para descubrir tales sucesos conviene recurrir a los múltiples diálogos y relatos publicados por los miembros del grupo y también a ese minucioso trabajo, en lo que a datos biográficos se refiere, que es La imaginación dialéctica de Martin Jay.

i.i. Los orígenes de un grupo peculiar

Tiempo T el período posterior a la Primera Guerra Mundial en la Alemania de la República de Weimar. Contra las previsiones marxianas, la revolución

proletaria no se ha producido en los países industrializados, sino en la Rusia agraria. La revolución alemana ha fracasado en 1921: Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo han sido asesinados. El socialismo alemán se encuentra ante una difícil situación: ¿qué hacer?

Desde el punto de vista político caben dos opciones: alinearse en las filas del partido comunista de signo bolchevique (KPD) o bien en las filas del partido socialista (SPD), afecto a la evolución, pero no a la revolución. Este tipo de decisiones siempre resultan complejas para los intelectuales de izquierda, que ven en la integración en un partido el peligro de transformarse en intelectuales orgánicos. El intelectual orgánico, como es bien sabido, acaba quitándose la cabeza -y no sólo el sombrero - al ingresar en un partido.

Ahora bien, tampoco parece muy acertada la propuesta de la sociología del conocimiento de Manheim, según la cual los intelectuales constituyen un estrato relativamente desclasado, una intelligentsia socialmente desligada. Aun cuando los intelectuales procedan de distintas clases sociales, piensa Manheim que se encuentran unidos por la educación, siendo ésta la que suprime entre ellos las diferencias (Manheim, 1973: 156-166). Si, a juicio de Manheim, toda estructura de pensamiento está ligada a una clase social y sólo para ella tiene sentido, ¿cómo admitir la excepción única en favor de los intelectuales? ¿Y cómo exigir de ellos capacidad crítica, si son impotentes para percibir su propia ideologización?

Éstas son las razones por las que, paulatinamente, fue formándose en Fráncfort un grupo de intelectuales de izquierda, deseosos de situarse en la encrucijada entre el compromiso político total, que sacrifica la independencia, y la inteligencia socialmente desligada, que renuncia a la crítica por su incapacidad de autocrítica; un grupo de intelectuales que vio en la ilustración teórica de la acción la misión propia de la filosofía.

La oferta filosófica en la Alemania de la década de los años veinte era

generosa. Se daban cita en ella la fenomenología, la filosofía de la vida, la antropología filosófica, la filosofía neokantiana de los valores, el positivismo y el marxismo. Los francfortianos entendieron que la opción por el marxismo, por una teoría crítica de la economía política, anticipadora de la acción, representaba el mejor servicio que un intelectual podía prestar. Si el marxismo no había alcanzado los logros pretendidos, la escasa atención prestada a la teoría había sido uno de sus defectos.

"La acción por la acción - diría Horkheimer más tarde - no es de ningún modo superior al pensar por el pensar, sino que éste más bien la superó' (1962: 12); porque la falta de teoría deja al hombre inerme ante la violencia.

Era, pues, necesario revisar los principios teóricos del marxismo, precisamente con vistas a su realización; pero una tarea semejante exigía independencia: independencia con respecto a las fuerzas sociales, incluso las progresistas, independencia política, económica y financiera. La independencia con respecto a las fuerzas sociales y la ausencia de compromiso político confirieron a los neomarxistas de Fráncfort un sello elitista y descomprometido que, andando el tiempo, ocasionó abiertas polémicas con algunos movimientos de izquierda. La independencia académica y financiera vino asegurada por la creación en Fráncfort del Instituto de Investigación Social (Institut für Sozialforschung) el 2 de febrero de 1923.

La prehistoria institucional del Instituto, que constituyó el germen de la Escuela, fue verdaderamente breve. En 1922, Félix J.Weil organiza una discusión entre intelectuales bajo el título Primera Semana de Trabajo Marxista, y más tarde piensa en fundar un Instituto para el Marxismo, que se convertirá prudentemente en el Instituto de Investigación Social. Junto a Weil, que asumió durante años la carga financiera, figuran Friedrich Pollock y Max Horkheimer como fundadores del Instituto.

El primer órgano de expresión del grupo francfortiano - el Grünbergs Archly - fue sustituido en 1932 por la célebre Zeitschriftfür Sozialforschung (Revista de Investigación Social), en torno a la cual se organizó el trabajo en un comienzo, porque las propuestas y decisiones se efectuaban a través del consejo de redacción. En la Zeitschriftse publicaron gran parte de los artículos del grupo y constituye, por otra parte, una buena muestra de uno de los caracteres específicos de la Escuela: su interdisciplinariedad. La revista contenía secciones dedicadas a Filosofía, Sociología general, Psicología, Historia, movimientos sociales y política social, sociologías especiales (Ciencia política, Antropología cultural y Teoría del derecho) y Economía. En ella se fusiona la herencia del idealismo alemán con la tradición de la teoría de la sociedad de Marx a Durkheim y Weber. Trata, pues, de representar la unidad de las ciencias sociales, con inspiración filosófica.

Con todo ello se inicia en la historia contemporánea la saga de un grupo peculiar.

1.2. Los miembros de la Escuela de Fráncfort

Intentar elaborar una relación de todos los pensadores que han colaborado en el Instituto, o que han guardado relación con la Escuela desde 1922 hasta 1985, no es sólo una empresa ardua sino, sobre todo, innecesaria. El grado de integración de los distintos miembros en las tareas y objetivos comunes no es el mismo, ni tampoco resulta fácil identificarlos por su relevancia posterior. Algunos miembros de los orígenes han caído en buena medida en el olvido, como es tal vez el caso de Pollock, Wittfogel, Sorge, Borkenau, Gomperz, Grossman, e incluso de los dos primeros directores del Instituto, Gerlach y Grünberg; otros, menos ligados a la Escuela por motivos diversos, han gozado y gozan de la fama de Erich Fromm, Walter Benjamin o Ernst Bloch; pensadores como Hannah Arendt disfrutan de un gran prestigio.

Naturalmente, aludir a las múltiples influencias recibidas por los francfortianos sería ya una tarea descabellada. Precisamente, uno de los rasgos definitorios de la Escuela es - como ya hemos apuntado - la interdisciplinaridad, lo cual hace innumerables los contactos con pensadores de todo tipo: filósofos, científicos, críticos de la cultura, teóricos del arte, psicoanalistas e incluso teólogos. En este sentido, no deja de ser curioso que el Diccionariofilosófico, editado por G.Klaus y M.Buhr en Berlín oriental y de tendencia marxista ortodoxa, no recoja en su presentación de la Escuela de Fráncfort más influencia que la del teólogo P.Tillich, amigo de Horkheimer y Adorno. A Tillich se debe la creación de la primera cátedra de filosofia social en Alemania, en 1929, creada ex profeso para que Horkheimer pudiera ser catedrático y hacerse cargo de este modo de la dirección del Instituto. A Tillich atribuye el citado diccionario la tendencia de Horkheimer y Adorno hacia lo teológico (Klaus y Buhr, 1976: 1, 420), que influirá en la evolución de su pensamiento.

Dada, pues, la imposibilidad de elaborar un catálogo que contenga a todos los miembros de la Escuela, he optado en este trabajo por prestar especial consideración a los indiscutibles: Max Horkheimer, que ejerció las funciones de director durante el más largo y productivo período del Instituto; Theodor Wiesensgrund Adorno, Herbert Marcuse y Jürgen Habermas. Los tres prime ros pertenecen a la llamada primera generación de la Escuela de Fráncfort, mientras que J.Habermas constituye el más claro representante de la segunda generación, con la que cabría relacionar nombres como los de A.Schmidt, H.Schweppenh user, H.Schn delbach, A.Wellmer, O.Negt, Claus Offe y, en cierta medida, K.O.Apel.

Indudablemente, entre los diversos componentes del grupo francfortiano existen divergencias de peso que, en ocasiones, la inevitable evolución sufrida por sus respectivos pensamientos, e incluso la influencia de los datos biográficos, no han hecho sino aumentar. Sin embargo, en este apartado, que

prácticamente encabeza nuestro trabajo, quisiera recoger esos elementos comunes que permiten - sin excluir posibilidades de error - identificar a los francfortianos.

Como ya hemos apuntado, la Escuela de Fráncfort propone un proyecto de teoría crítica, referida a la praxis, enmarcada en el contexto de un materialismo marxista, entendido en sentido amplio; en la elaboración de esta teoría deben concurrir la filosofía, las ciencias sociales y las artes. Por tanto, interdisciplinaridad, conexión entre la reflexión especulativa y la experimentación, conexión dialéctica entre teoría y praxis, utilización del método dialéctico, son elementos comunes a los autores que nos ocupan. A ello se añadirá - sobre todo, en el caso de los cuatro indiscutibles - una extrema fidelidad a los ideales de la Ilustración, ideales que hay que poner a todo trance sobre los pies. De aquí brota la cerrada oposición al cientificismo*, al afán de reducir el saber a saber científico-técnico, y la animadversión -al menos aparente - a toda metafísica idealista que se contente con realizar los ideales en la cabeza. En lo que sigue, espero dar cuenta de estos enfrentamientos, y por ello me limitaré en este momento a señalar un último elemento, referido especialmente a los fundadores de la Escuela: su origen judío y las implicaciones intelectuales que de ello se siguen para la teoría crítica.

En efecto, la mayor parte de los fundadores de la Escuela de Fráncfort proceden de familias burguesas, étnicamente judías, lo cual - como es obvio - no constituía precisamente un seguro de vida en esa Alemania en que los nazis pronto tomarían el poder. Si a ello añadimos la filiación marxista de su pensamiento y el sello antivitalista de intelectuales de izquierda, podría afirmarse sin temor a errar que la sentencia de muerte contra los miembros del grupo estaba ya firmada de antemano.

La emigración y, en algunos casos, la muerte, fueron los resultados

inevitables de tan explosiva mezcla política, cultural y racial. Más difícil resulta a los historiadores de la Escuela precisar hasta qué punto el hecho de pertenecer a la misma etnia influyó en el desarrollo intelectual de nuestros autores.

En principio -y atendiendo a sus propios testimonios - los francfortianos judíos no parecieron percatarse del antisemitismo reinante en la Alemania de Weimar, ni se sintieron discriminados por cuestiones raciales. Por otra parte, la mayoría de ellos fueron ajenos al judaísmo religioso, quedando en minoría los que, al menos durante algún tiempo, profesaron la religión judía. Este fue el caso de Lowenthal, Fromm o Benjamin. Y, sin embargo, no es aventurado suponer que el phylum étnico actuara como elemento aglutinante en aquellos momentos en que andaba en juego no sólo la suerte del Instituto, sino la propia vida. Ni es descabellado imaginar que un grupo judío pudiera gozar de especial sensibilidad ante la injusta barbarie que les cupo en suerte experimentar.

No es preciso ser judío para decir con Adorno que el imperativo histórico por antonomasia consiste en lograr que Auschwitz no se repita, pero es posible que un judío alemán coetáneo de Auschwitz lo entienda mejor que muchos otros.

La comunidad racial de los fundadores del Instituto pudo, pues, actuar como factor de cohesión y como elemento sensibilizador. Pero no sólo eso.

> Esa herencia judía que el espíritu alemán lleva dentro de sí se ha vuelto imprescindible para nuestra propia vida y supervivencia.
>
> Habermas, 1984b: 56

> El idealismo alemán de los judíos produjo el fermento de

una utopía crítica.

Ibid., p. 57

Y es que la historia del pensamiento alemán no puede ya renunciar a esa raíz judía que, particularmente próxima al pietis mo protestante, se enseñorea de ese típico producto germano que es el idealismo alemán y resurge continuamente en nuevos movimientos. En nuestro caso, la pasión por el lenguaje frente a la vista, la negativa a representar lo sagrado por medio de imágenes, la presencia impulsora de lo escatológico que se resiste a ser bosquejado y la potencia del sentimiento moral, son elementos judíos que impregnan las raíces de la Escuela de Fráncfort.

Tampoco parecen ajenas a la herencia judía esas últimas confesiones de Horkheimer, según las cuales la teoría crítica tiende hacia lo teológico, hacia lo otro; teme que Dios no exista (Horkheimer, 1976b:116), o las últimas sugerencias de Adorno en Minima moralia y en Dialéctica negativa.

> La filosofía, y ésta sería su única justificación a la vista de la desesperación, vendría a ser la tentativa de considerar todas las cosas según se presentan desde el punto de vista de la salvación.

Adorno, 1975b: 265

> No hay luz sobre los hombres y las cosas en que no se refleje la trascendencia.

Adorno, 1975a: 402

Considerados, pues, con toda celeridad, los elementos comunes a los miembros de la Escuela, pasamos a narrar en pocas palabras los acontecimientos relevantes que, desde su fundación hasta nuestros días,

fueron jalonando una historia también común.

1.3. Del "Café Marx" al "Café Max"

El recién inaugurado Instituto emprendió en la década de los veinte la vía del marxismo ortodoxo, en virtud de la filiación de su director y de algunos de sus componentes. Esta postura le hizo acreedor al calificativo de Café Marx que le atribuyeron los estudiantes. Sin embargo, y como Jay relata con todo acierto, el Café Marx vino a convertirse en Café Max andando el tiempo, concretamente en la década de los cincuenta. El inspirador de la inves tigación no era ya Karl Marx, sino Max Horkheimer; el marxismo ortodoxo de los orígenes se había transformado en un marxismo exento de los postulados fundamentales del materialismo histórico, al renunciar a la confianza en el potencial revolucionario de la clase obrera, en la lucha de clases como motor de la historia o en la infraestructura económica como centro del análisis social.

Cierto que tal evolución empezó ya a gestarse al asumir Horkheimer la dirección del Instituto en 1930, porque el nuevo director apostaba más bien por una revisión teórica de los fundamentos del materialismo histórico que por una aceptación incondicional de los mismos. Pero los acontecimientos posteriores patentizaron aún con mayor fuerza la necesidad de una evolución.

El 30 de enero de 1933 los nazis toman el poder y el Instituto se ve obligado a trasladarse, primero a Ginebra (estableciendo filiales en París y Londres), y más tarde a Estados Unidos, concretamente a la Universidad de Columbia (1934). Se inicia con ello el período americano, durante el cual el Instituto pretende preservar la cultura alemana, que, desde su perspectiva, no se encuentra en ese momento en Alemania, y empieza a familiarizarse con los métodos empíricos de las ciencias sociales. La primera publicación conjunta - Estudios sobre autoridad y familia - aparece en París en 1936 y más tarde

verán la luz los Studies in Prejudice (1949-1950).

Sin embargo, la fecha de aparición de esta última obra coincide con un nuevo cambio geográfico: el regreso a Fráncfort de gran parte de los miembros del Instituto, con la notable ausencia de Marcuse, que permanece en Estados Unidos.

Pero a la hora del regreso las cosas han cambiado notablemente. Y no porque la Zeitschriftse haya visto sustituida por los Frankfurter Beitrüge zur Soziologie (Contribuciones francfortianas a la Sociología), sino porque la realidad social se ha ido transformando paulatinamente. Los aliados, incluida la Rusia de Stalin, no combatieron contra Alemania por destruir el nazismo, sino por cuestiones de poder; el proletariado se ha integrado en el sistema industrial, al menos desde el punto de vista de la conciencia subjetiva; en los países del Diamat el socialismo se ha convertido en un instrumento de manipulación. No son, pues, ya tiempos de crítica a la economía burguesa, sino al tipo de racionalidad sobre el que se asienta la sociedad industrializada, sea liberal o socialista. La Dialéctica del Iluminismo, publicada por Adorno y Horkheimer en 1947, expresaba ya este cambio de rumbo.

Por otra parte, la estima hacia el Instituto ha crecido durante la ausencia y se multiplican las relaciones con otros grupos, relaciones tanto de colaboración conjunta como de controversia. Se abre entonces esa era de polémicas que la Escuela de Fráncfort ha mantenido hasta nuestros días, con tendencias de todas suertes; desde la ya clásica polémica con el cientificismo, que va concretándose al hilo del tiempo en las disputas con el pragmatismo, el neopositivismo, el racionalismo crítico y, en cierto modo, con el funcionalismo, hasta los enfrentamientos con marxistas y con hermeneutas acríticos, como Gadamer y Rorty.

Pero si el ambiente filosófico no anduvo parco en controversias, tampoco escasearon las desavenencias políticas. Mientras Marcuse se convertía en el

líder intelectual de una nueva izquierda, fundamentalmente representada por los movimientos estudiantiles de los años sesenta, Horkheimer, Adorno y Habermas tuvieron sus diferencias con la izquierda activista. Decididos a no adular ni siquiera a las fuerzas negativas, confiados en el valor de la teoría para el cambio social, las críticas de elitismo, conservadurismo, revisionismo o teoreticismo no se hicieron esperar. El mismo Habermas protagonizó una polémica con los principales dirigentes de la revolución estudiantil de los sesenta, y a lo largo de su transcurso acuñó la expresión, que ya se ha hecho célebre, de fascismo de izquierdas para el lema estudiantil ninguna ilustración sin acción.

Nada resta por decir, para concluir esta introducción, sino señalar que no queda con vida ninguno de los tres indiscutibles de la primera generación francfortiana. Adorno sustituyó a Horkheimer en la dirección del Instituto en 1959 y murió en 1969. Horkheimer falleció en 1973 y Marcuse en 1979.

De la evolución de su pensamiento tratamos en el capítulo 3 de este libro, y por ello nos dispensamos de hacerlo en la introducción, como también de considerar la prehistoria filosófica de la Escuela, que tiene sus hitos fundamentales en Schopenhauer, Hegel, Marx, Freud, Lukács, y hoy también en Kant, por no engrosar este texto en exceso.

2

Teoría tradicional y teoría crítica

> Una ciencia que, creyéndose independiente, ve la formación de la praxis, a la que sirve y es inherente, como algo que está más allá de ella, y que se satisface con la separación entre pensar y actuar, ya ha renunciado a la humanidad.
>
> Horkheimer, 1974b: 271

Estas palabras de Horkheimer expresan sobriamente, pero de forma clara, la sustancia misma de la teoría crítica, de una teoría que se sabe inherente a la praxis, servidora de la praxis; de una teoría que no renuncia a la humanidad, ni admite - por tanto - la separación entre acción y pensamiento.

Ciertamente, no es nuevo en la historia este modo de concebir la teoría, y de hecho sólo a partir de los años sesenta la opinión pública dio en conectar a los emigrantes de Fráncfort con la denominación teoría crítica. La filosofía siempre se creyó crítica y, a mayor abundamiento, desde la época moderna el término crítica* encabeza explícitamente un buen número de obras filosóficas de indudable relevancia. ¿Qué señas de identidad especifican, pues, el criticismo francfortiano? ¿Qué estatus epistemológico cabe atribuir a esta contemporánea propuesta?

Una respuesta rotunda ante tales preguntas es imposible; un intento de aproximación, difícil pero viable. Nos hallamos frente a autores que se pretenden filósofos y renuncian a seguir la tradición de la gran filosofla; se presentan como sociólogos y abominan de los sociólogos cuentanarices, reducidos a las ciencias empírico-analíticas; en sus trabajos - por otra parte - tienen cabida la economía, la teoría del arte y de la cultura... Todo un mundo que, por si faltara poco, tiene que ir adaptándose a las necesidades emancipadoras de cada momento. En este sentido, y como veremos más adelante, Habermas hace en los últimos tiempos un balance del recorrido de la teoría crítica, en el que alaba la estrecha colaboración de la teoría originaria con las ciencias empíricas, lamenta el giro especulativo marcado por la Dialéctica del Iluminismo de Adorno y Horkheimer (1947), y expresa su intención de colaborar nuevamente con las ciencias empíricas en su elaboración de una teoría de la acción comunicativa, de una teoría de la evolución social y de una ética discursiva.

Evidentemente, rastrear la especificidad y estatus de la teoría crítica francfortiana en el conjunto de trabajos de nuestros autores es siempre una buena receta para responder a las preguntas formuladas. Pero quienes no dispongan del tiempo o el ánimo para ello requeridos, podrían forjarse una idea adecuada recurriendo a obras como Teoría tradicional y teoría crítica (Horkheimer, 1937), La teoría crítica ayer y hoy (Horkheimer, 1970), Filosofía y teoría crítica (Marcuse, 1937), Para una teoría crítica de la sociedad (Marcuse, 1969), Conocimiento e interés (Habermas, 1965) y Teoría de la acción comunicativa (Habermas, 1981).

Quienes ni siquiera para estas lecturas tengan tiempo o ánimo, confío en que tanto este capítulo como los siguientes les sean de alguna utilidad.

2.1. "Teoría" como contemplación desinteresada

Uno de los conceptos más apreciados por la filosofía desde antiguo es el de teoría. Desde que Aristóteles valorara la contemplación como la actividad más elevada del hombre, como la huella de lo divino en el hombre, la teoría se consagró como núcleo irrenunciable de la filosofía. A diferencia de los saberes que regulan la acción (economía, política, ética y técnica), la contemplación se revela como ciencia no necesaria y libre, que constituye por sí misma un fin.

Una consideración precipitada del tema nos podría inducir a pensar que la teoría crítica francfortiana bien poco tendrá que ver con esta versión contemplativa y desinteresada de la teoría. La proclama marxiana de la tesis XI sobre Feuerbach - "¡Ha llegado la hora de transformar el mundo!" - vendría a subvertir esta valoración de las actividades humanas en favor de los saberes referidos a la praxis. Y, sin embargo, no conviene olvidar que la filosofía, entendida como esclarecimiento, tiene su cuna en Grecia.

Con Habermas, cabe dudar de que el concepto aristotélico de teoría fuera tan desinteresado, tan ajeno a la praxis. Y no sólo porque la contemplación misma es una forma de praxis, sino porque el desinterés que le es consustancial viene regido por un interés, y precisamente por un interés en la emancipación humana. El camino de la ilustración racional de Occidente ha quedado abierto.

En efecto, la conciencia pre-filosófica de que la praxis humana está dominada por poderes míticos sólo puede ser superada enfrentando el cosmos desde una actitud desinteresada por la praxis, que permita al sujeto afirmar su propia voluntad y emanciparse de poderes extraños. El descubrimiento sereno, no urgido por la acción, de las leyes del cosmos, hace posible la liberación de presuntas causas irracionales. Sólo discerniendo el lugar del hombre en el cosmos, desentrañando su esencia, le fue posible al hombre griego adueñarse racionalmente de sí mismo. "¡Atrévete a servirte de tu

propia razón!" es, en definitiva, la divisa de la Ilustración. Por ello, el camino de la razón interesada en la emancipación está abierto desde esta teoría desinteresada (Habermas, 1984a: 166-167). ¿Nos encontramos, pues, ante una teoría crítica?

Entendiendo la expresión en el sentido restringido que en este trabajo nos ocupa, la teoría crítica de la sociedad pretende ocupar el lugar de cualquier teoría tradicional de la sociedad, así como también de la teoría del conocimiento. Aun cuando reconoce que estos dos tipos de teoría se mueven sin duda por un interés emancipador, les falta un rasgo fundamental para una teoría crítica: son incapaces de percibir sus propias raíces sociales, sus propios intereses.

2.2. Las raíces sociales de la teoría moderna

El ya célebre trabajo de Horkheimer Teoría tradicional y teoría crítica describe el concepto de teoría surgido en la filosofía moderna como una acumulación de saber, dispuesto de tal modo que pueda utilizarse para investigar los hechos del modo más completo posible; de ahí que el investigador se vea obligado a configurar el material científico como una estructura jerárquica de hipótesis, capaces de dar cuenta de los nuevos hechos que se presenten.

Ante una mirada penetrante esta tarea no representa sino un momento más en el desarrollo de la infraestructura social, porque la transformación y aplicación de teorías está ligada en muy buena medida a procesos sociales reales: la introducción de nuevas definiciones no sólo se debe a la coherencia lógica de un sistema, sino también a las metas de la investigación, fijadas desde fuera de ella misma; y, por otra parte, tampoco es sólo el científico quien comprueba la relación entre las hipótesis y los hechos, porque es en la industria donde se verifica tal conexión. Por tanto, creer que la tarea científica

es una actividad independiente de la autoconservación y reproducción de la sociedad, creer que puede sustraerse a la historia y que brota únicamente del conocimiento, es, en buena ley, ideología.

Y esto le ocurre precisamente - a juicio de Horkheimer - al concepto tradicional de teoría, que ignora sus raíces socio-históricas y no se reconoce como una actividad productiva, junto a otras, nacida de la división del trabajo en un modo de producción determinado. Los sujetos de la ciencia burguesa, persuadidos de su independencia con respecto al proceso de producción, separan a la razón de tal proceso y la hipostasían en las ciencias físico-matemáticas de la naturaleza. Éste es el tipo de ciencia lógica por excelencia, que sirve de paradigma también para las ciencias sociales. La razón que en este tipo de teoría reside es para el científico burgués la razón humana, a cuyas manos debemos encomendar la historia.

Y, en verdad, nunca negará la Escuela de Fráncfort que la historia deba confiarse a la razón. Heredera de la tradición griega y del ideal ilustrado, abogará por una sociedad fundada en la razón. Pero no en la razón hipostasiada en las ciencias naturales, sino en esa racionalidad difusa que late en las entrañas mismas de la sociedad. Por eso es preciso repudiar esa razón identificadora, que confunde la verdad con la adecuación del concepto a la cosa, cuando el objeto es siempre más que su concepto (Adorno, 1975a: 13); es preciso sentar las bases socioeconómicas de una sociedad en la que confluyan logos y eros (Marcurse, 1985: 278); es preciso recuperar la racionalidad del mundo de la vida, desconectada en la modernidad del arte, la moral y la ciencia (Habermas, 1983: 26-27).

La teoría crítica se propone, pues, construir un saber acerca de la sociedad que trate de sacar a la luz la racionalidad de los procesos sociales, desenmascarando a la par lo que de irracional hay en ellos.

Esta doble tarea de autoconocimiento y de denuncia de las patologías

sociales viene presidida por el interés en instaurar un estado de cosas racional.

2.3. De la crítica idealista de la razón pura a la dialéctica negativa

Reemplazar a la teoría tradicional del conocimiento, de corte fundamentalmente kantiano, es uno de los objetivos de la teoría crítica de la sociedad desde sus orígenes hasta nuestros días. Sobre este punto puede decirse que no hay divergencias entre los francfortianos: la teoría del conocimiento, diseñada sobre el modelo sujeto-objeto de las ciencias naturales, es impotente para dar cuenta de los hechos sociales. En este punto, como en tantos otros, el idealismo kantiano es un punto de referencia, un objeto de crítica cuyos aciertos es necesario conservar, pero que tiene que ser superado.

Desde la perspectiva gnoseológica, el sujeto, dotado de facultades inmutables, a-históricas, se enfrenta a un objeto extraño a él, irracional. Sin embargo, lo que es bien cierto es que las mismas facultades cognoscitivas están sujetas a la configuración histórica y que un objeto como los hechos sociales no es ajeno al sujeto, sino también racional.

Cierto que el idealismo kantiano toma buena nota de que la coincidencia reinante entre los juicios humanos no puede explicarse mediante facultades subjetivas, pero en vez de atribuirla a la actividad pensante conjunta, a la actividad social histórica, recurre a una razón intersubjetiva, hipostasiada, cuasi-misteriosa. Y es que el idealismo refleja ideológicamente la escisión del mundo burgués: el individuo aparece como un ser pasivo desde el punto de vista de la sensibilidad, activo desde sus facultades intelectuales; la sociedad, por el contrario, se revela como un sujeto activo, pero ciego, porque su actividad no resulta de la actividad consciente de individuos libres, sino de una especie de misterioso destino sobrehumano.

La escisión sujeto-objeto, su interpretación estática, ajena a cualquier dinamismo histórico, es una de las mayores lacras de la gnoseología kantiana. El método trascendental debe, pues, quedar arrumbado en aras de un método filosófico que permita captar la historicidad, la dinamicidad de lo real. Esta parece ser precisamente la gran aportación de la dialéctica hegeliana, y de ahí que la Escuela de Fráncfort opte sin ambages por la dialéctica.

Sin embargo, la dialéctica hegeliana precisa severas correcciones, porque, en último término, concluye en una "personal declaración de paz con el mundo inhumano" (Horkheimer, 1974b: 237). Ésta es tal vez la más grave y permanente acusación de la que la Escuela de Fráncfort hace objeto a Hegel: aun antes de que la realidad sea racional, Hegel pretende ya que lo universal se ha desplegado adecuadamente y es idéntico a lo que se concreta; en la dialéctica hegeliana, en definitiva, se imponen la positividad de la razón y el progreso.

Y es que, a juicio de los francfortianos, la presunta filosofía negativa ha perdido su fuerza transformadora desde el momento en que busca llegar a un resultado positivo. La dialéctica - piensa Adorno - ha sido un pensamiento positivo, que pretende eliminar el pensamiento del límite como pensamiento de lo completamente otro incognoscible. Lo completamente otro sólo puede ser designado en una negación* indeterminada, pero no puede ser conocido, y por eso la dialéctica únicamente puede ser - contra todos los cánones - negativa. "Ninguna de las reconciliaciones que afirmó el idealismo absoluto - denunciará Adorno - fue sólida; esto vale para toda su gama de soluciones, desde las lógicas hasta las históricas y políticas" (1975a: 15).

Ciertamente, la dialéctica hegeliana parte de la experiencia de la contradicción entre las ideas y la realidad, entre lo que las situaciones históricas - fundamentalmente la burguesa - pretenden ser y pueden ser y lo que en realidad son; entre la verdad de la situación histórica, expresada en las

ideas (lo que presume ser) y su realidad. La negatividad está inserta en los aspectos positivos de la sociedad burguesa, y esta experiencia de la contradicción constituye el principio de la crítica. Sin embargo, la dialéctica hegeliana tiene un techo, porque la Fenomenología termina en el saber absoluto; la conciencia crítica, resultado del movimiento fenomenológico, es saber absoluto. Desde esta perspectiva ex-post factum todas las situaciones históricas quedan legitimadas como momentos necesarios de un proceso objetivo: del despliegue del Espíritu universal, verdadero sujeto de la historia.

Los francfortianos, por su parte, apuestan por la fuerza permanente de lo negativo como motor de la historia, sin firmar tratados de paz con el mundo presente, ni siquiera con el mundo futuro. En la línea de esta toma de partido por la negatividad cabe situar muy especialmente la crítica adorniana a la lógica como elemento identificador, que comentaremos en el próximo capítulo, la repulsa de Marcuse y del resto de la Escuela a la cultura afirmativa*, para la que habrá un espacio en el capítulo dedicado a la moral, o el rechazo francfortiano del saber sistemático y de las utopías positivas; excepción hecha del caso de Habermas, que en su Teoría de la acción comunicativa presenta ya algo similar a un sistema y que, por otra parte, recurre como piedra de toque para su crítica de la sociedad a una situación ideal de diálogo, bosquejada contando con reglas precisas de la argumentación.

Sin embargo, la tónica general de la Escuela es la aversión al sistema y a las utopías positivas. Aversión al sistema porque constituye la expresión de un pensamiento identificador, que pretende haber captado ya lo real en conceptos, imponiéndose a los objetos desde la lógica de la dominación. La dialéctica, por el contrario, "comienza diciendo sólo que los objetos son más que su concepto, que contradicen la norma tradicional de la `adaequatid" (Adorno, 1975a: 13); por ello, Adorno llega a proponer la dialéctica negativa como antisistema. Las utopías positivas, por su parte, únicamente pueden

albergar los rasgos del orden presente, aun cuando en el bosquejo utópico se encuentren mejor integrados. En último término, el pensamiento, a la hora de determinar lo que debe ser, no cuenta con más punto de referencia que la realidad por él conocida; de ahí que la edad feliz que él represente no pueda trascender los límites de un reflejo mejorado del estatu quo. Tal reflejo, como es obvio, puede también cumplir una función conciliadora con lo que hay.

En los tiempos que corren - concluirá diciendo Horkheimer en Teoría tradicional y teoría crítica - la verdadera teoría no puede ser tanto afirmativa como crítica; la instancia específica de la teoría crítica es el interés por la supresión de la injusticia social:

> Esta formulación negativa constituye el contenido materialista del concepto idealista de razón.
>
> Horkheimer, 1974b: 270

Y Herbert Marcuse, tras haber buscado infructuosamente en el último capítulo de El hombre unidimensional un sujeto de la revolución, un grupo decidido a transformar el orden presente hacia una sociedad más racional, confirma nuevamente cuanto venimos diciendo con las siguientes palabras:

> La teoría crítica de la sociedad no posee conceptos que puedan tender un puente sobre el abismo entre el presente y el futuro: sin sostener ninguna promesa, ni tener ningún éxito, sigue siendo negativa. Así, quiere permanecer leal a aquellos que, sin esperanza, han dado y dan su vida al Gran Rechazo.
>
> Marcuse, 1985: 286

Y es que, en buena ley, la actitud crítica consiste en renunciar a conformarse con lo dado, en rechazar la facticidad. No es extraño, pues, que

dos de las corrientes más prestigiosas del siglo XX asuman la crítica como proceder filosófico, e incluso como for ma de vida; ni tampoco que ambas se reclamen de la dialéctica, en la medida en que utilizan la contradicción como un elemento clave en su propuesta. Me estoy refiriendo a dos posturas - al parecer - tan contrapuestas como la teoría crítica de la sociedad de la Escuela de Fráncfort y el racionalismo crítico, representado fundamentalmente por K.Popper y H.Albert. Nos ocuparemos brevemente de su confrontación porque puede arrojar luz sobre una de las denominaciones que a la teoría crítica cabe adjudicar: la de hermenéutica dialéctica.

2.4. Teoría crítica como hermenéutica dialéctica

La polémica entre el racionalismo crítico y la teoría crítica viene siendo famosa desde que abrieran el fuego en 1961 Popper - como representante de la razón analítica - y Adorno - como representante de la razón dialéctica - con ocasión de un congreso organizado en Tubinga por la Sociedad Alemana de Sociología. El tema del congreso era en aquella ocasión la lógica de las ciencias sociales, y los dos autores citados actuaban como ponente y co-ponente, respectivamente. Sus intervenciones se recogieron más tarde en ese colectivo titulado La disputa del positivismo en la sociología alemana, en el que también quedaron insertas las réplicas y contrarréplicas que se produjeron por ambos lados.

Desde entonces puede decirse que el enfrentamiento permanece vivo, e incluso que se ha condensado en dos modos de entender la totalidad* del saber y en dos formas de vida. Pero también conviene precisar que si los dialécticos Adorno y Habermas desenterraron el hacha de guerra frente a los analíticos Popper y Albert, son Apel y Albert, desde posturas bastante más matizadas, quienes mantienen vivo el fuego de la desavenencia. A mi juicio - y subrayo la modestia de la perspectiva - Habermas se ha aproximado en los últimos tiempos a los planteamientos del racionalismo crítico en su nuevo

intento de acercamiento a las ciencias empíricas y a las ciencias reconstructivas. Dado que la polémica ha producido desde sus comienzos ríos de tinta, me centraré en aquellos puntos que considero imprescindibles para la marcha de nuestro trabajo.

A la altura de los años sesenta, es decir, a la altura del colectivo citado, la posición de los francfortianos podía concretarse muy sucintamente en los siguientes puntos, en lo que a la lógica de las ciencias sociales se refiere; es decir, en lo que se refiere a su concepción de la teoría de la sociedad:

a)El verdadero problema consiste en determinar si es posible a los hombres asumir prácticamente la marcha de la historia, de una historia que hasta ahora los hombres no hemos hecho, y por eso podemos decir marxianamente que nos encontramos inmersos en el reino de la necesidad. "La filosofía - dirá Horkheimer ya en 1940 - insiste en que las acciones y fines del hombre no tienen que ser el producto de una necesidad ciega' (1974c: 276), y la preocupación constante de los francfortianos será precisamente hacer posible que los hombres tomen las riendas de la historia. Este es el interés que guía a una investigación sociológica que quiera comprender el sentido de los hechos sociales.

Naturalmente, el remedio de urgencia consiste en recurrir a la crítica de las ideologías para esclarecer las causas en virtud de las cuales los hombres no pueden hacer conscientemente su historia; pero el problema estriba en dilucidar a qué tipo de crítica ideológica recurrir. Los analíticos hacen su propuesta en este sentido, pero - a juicio de los dialécticos - no pueden garantizar una intervención práctica en la historia, sino una intervención técnica, porque su concepto de razón y la lógica de la investigación que proponen son propios de una razón menguada en sentido positivista.

¿Existe acaso un continuo de racionalidad - se pregunta

> Habermas - entre la capacidad de disposición técnica sobre procesos objetivizados, por una parte, y el dominio práctico de procesos históricos, por otra, de la historia que "hacemos", sin haber podido hacerla hasta entonces conscientemente? Se trata del problema de si la administración racional del mundo coincide con la solución de las cuestiones prácticas suscitadas y planteadas históricamente.
>
> Adorno, 1973b: 165

Según los francfortianos, la disposición técnica no coincide con la conducción racional del mundo, porque técnica y praxis - como ya sabía Aristóteles - no se identifican. Dirigir prácticamente la historia exige primero tratar de captar su sentido objetivo mediante una hermenéutica dialéctica. No son las ciencias objetivistas las capacitadas para percibir el sentido de los acontecimientos, sino los saberes hermenéutico y dialéctico.

b)En este orden de cosas, el punto de partida de la investigación social no pueden ser los hechos objetivados, aun cuando estuvieran formalmente conectados en un sistema. El punto de partida es la experiencia, pero no la experiencia positivista, sino la experiencia de la sociedad como totalidad.

La herencia hegeliana es, pues, admitida sin reparos por la teoría crítica que, en lo que a las ciencias sociales respecta, sabe que no tiene que habérselas con la interrelación hipotético-deductiva de enunciados, sino con la explicación hermenéutica del sentido. La comprensión del sentido de los hechos sociales exige una comprensión precedente de la totalidad social, a partir de la cual se articula la teoría, que debe ser nuevamente sometida al control de la experiencia. Como es obvio, nos encontramos ante un caso de aplicación del círculo hermenéutico

(anticipación por medio de la experiencia precientífica y posterior precisión de lo anticipado), inevitable cuando se trata de comprender el sentido de los hechos sociales.

La teoría crítica se presenta, por tanto, como hermenéutica dialéctica, que no recurre a una totalidad clausurada, porque ello significaría desvirtuar el poder de la negación, sino que es consciente de que una comprensión objetiva del sentido de la historia requiere una captación inicial precientífica de la sociedad como totalidad, y un posterior despliegue dialéctico en sus momentos. Y es que las ciencias sociales tienen que asegurarse de la adecuación de sus categorías al objeto, y ello les obliga a atenerse a la cosa, a los datos estructurados en el contexto general de la totalidad social.

c)La totalidad social no se interpreta orgánicamente, no posee vida propia aparte de sus miembros y, sin embargo, es imposible entender cada uno de los elementos si no es en su relación al todo. Sistema y particularidad sólo resultan cognoscibles en su reciprocidad. Ciertamente, el todo no puede aprehenderse por métodos particulares de ensayo, y de ahí que sea imposible comprobar experimentalmente la dependencia de un fenómeno social con respecto a la totalidad; sin embargo, esta dependencia tiene mayor realidad que la de los datos verificados.

> La incidencia hermenéutica en la totalidad ha de revelarse como de un valor superior al meramente instrumental.
>
> Adorno, 1973b: 152

d)Desde un punto de vista histórico, la teoría dialéctica de la sociedad afirma que los fenómenos particulares dependen de la totalidad. Su análisis apunta a leyes objetivas del movimiento histórico, que no

hacen abstracción de las situaciones concretas ni se imponen necesariamente, sino tendencialmente. Tales leyes se proponen expresar el sentido objetivo de una trama histórica, por cuanto el sentido es constitutivo a las tendencias históricas. A través de ellas, a partir de lo que todavía no es - de lo posible - se hace patente la sociedad.

e)La teoría crítica no entiende su relación con la praxis como si sus investigaciones tuvieran que ponerse al servicio de la técnica. La técnica es la poiesis aristotélica, no la praxis, y podríamos decir - parafraseando al Wittgenstein del Tractatus - que los problemas prácticos no están siquiera rozados cuando los técnicos ya están resueltos.

Ésta será - como veremos - una de las constantes de la Escuela de Fráncfort, que permanece incólume hasta sus últimos desarrollos: una ciencia que se proponga dar indicaciones para una praxis entendida como técnica no viene presidida por el interés propio de las ciencias sociales. Toda ciencia viene movida por un interés, cosa que la teoría tradicional parece ignorar, y el interés por la aplicación técnica es un interés por dominar que no coincide con el inte rés práctico, que guía a las ciencias histórico-hermenéuticas, ni con el interés emancipatorio, que dirige los esfuerzos de las ciencias críticas. El interés práctico es un interés no por dominar, sino por comprender el sentido; mientras que el interés emancipatorio se cifra en la liberación.

La teoría crítica busca el apoyo de las ciencias empíricas, pero, en tanto que disciplina hermenéutica, se esfuerza inevitablemente por comprender el sentido de los acontecimientos; en tanto que saber crítico, intenta desentrañar las desfiguraciones que hacen de la sociedad una sociedad ideologizada, con vistas a lograr su emancipación. Esta

doctrina de los intereses del conocimiento es - como veremos más adelante - uno de los núcleos de las primeras producciones habermasianas. Viene a oponerse, en definitiva, a ese concepto tradicional de teoría que ignora la conexión de todo conocimiento con un interés (Habermas, 1984a: 168). La teoría crítica, por el contrario, se sabe inmersa en la praxis; sabe que la teoría es un momento de la praxis liberadora en cuanto permite tomar conciencia de lo que puede ser, paso imprescindible para una auténtica emancipación. Su misión no consiste, pues, en aumentar el poder de manipulación sobre determinados acontecimientos, sino la comprensión del sentido de la historia, de la que surge una praxis política comprometida.

f)Ello exige atender a una nueva totalidad: la totalidad de ser y deber ser, de hechos y valoraciones. La separación positivista entre hechos y valoraciones, entre conocimiento y decisión, invita a las ciencias sociales a esa neutralidad, que arranca del célebre principio weberiano de no-valoración (Wertfreiheit) y pretende hallar así objetividad para las ciencias. La ciencia social - para los francfortianos - no puede ser objetiva en este sentido objetivista, porque la peculiar objetividad de su objeto exige contar con lo que las cosas pretenden ser y pueden ser.

El hecho social por excelencia de los Manuscritos, el trabajo alienado, no es un hecho neutral porque supone el concepto de trabajo como realización del hombre; sin esta relación dialéctica con el concepto que constituye la ver dad de los hechos es imposible comprenderlos. Ya en Teoría tradicional y teoría crítica apelaba Horkheimer a ese concepto - también lukacsiano - de totalidad, por entender que categorías como estructura deficiente o institución inadecuada reciben su coloración del todo social en que se hallan insertas. Las valoraciones sociales no son casuales, porque los hechos sociales nunca están meramente dados: han sido puestos históricamente

por la estructura social y sólo descubriendo la raíz podrá tener sentido racional la actividad transformadora. Considerar los hechos sociales como dados, sin atender a su génesis histórica y a su actual situación en el conjunto, constituye el abstraccionismo típico de la teoría tradicional, que se resiste a tomar conciencia de que los hechos sociales no son exteriores.

Como es bien sabido, los presuntos analíticos han respondido a los francfortianos en reiteradas ocasiones. Las obras de Popper La sociedad abierta y sus enemigos y La miseria del historicismo no son sino un ataque a cuantas propuestas, tocadas de marxismo, abogan por un sentido objetivo de la historia, cuya comprensión permite acceder a la totalidad, e ilumina la praxis de una revolución total. Frente a las verificaciones escatológicas por medio de una praxis futura, frente al concepto de totalidad y al compromiso total, el racionalismo crítico propone un falsacionismo tomado de las ciencias empírico-analíticas y una ingeniería fragmentaria o gradual, que intenta transformar la realidad paulatinamente. No se trata de transformar el mundo, sino de resolver problemas modestamente.

Sin embargo, puesto que las posturas de racionalistas críticos y francfortianos han ido matizándose desde la época a que aludimos, es preferible acudir al lugar en que hoy se plantea la cuestión: en el modo de entender la razón, bien como un método peculiar para la resolución de problemas que, extraído de las ciencias empírico-analíticas, se extiende a todos los ámbitos del pensamiento y la acción, bien como razón hermenéutico comunicativa, que no desdeña la resolución de problemas, pero centra sus esfuerzos en la comprensión del sentido y en el logro de un acuerdo intersubjetivo.

2.5. Una nueva -y siempre antigua - dialéctica

En su Tratado de la razón crítica, Hans Albert aboga por un concepto de razón extraído del - a su juicio - método de las ciencias empírico-analíticas. No se trata de una razón hermenéutica y totalizante, pero sí de una razón dialéctica en la medida en que utiliza la contradicción. Ahora bien, la contradicción no será un instrumento para acceder a la totalidad, sino un instrumento de crítica, para falsar cuantas hipótesis puedan presentarse como plausibles desde el punto de vista teórico o práctico. Este es un modo de proceder crítico, porque se niega a aceptar como dado cualquier enunciado o mandato: todas nuestras afirmaciones y prescripciones son falibles y tienen que someterse al canon de la falsación.

Porque, para el racionalismo crítico, lo dado no es tanto una situación histórica, cuyas raíces es necesario reconstruir desde lo dicho y desde lo silenciado, cuanto cualquier afirmación o mandato que se presente como dogma, como inmune a cualquier discusión racional. Comportarse críticamente, como heredero de la Ilustración frente al oscurantismo, consiste en buscar alternativas para cualquier propuesta teórica o práctica, y en falsarias desde sus consecuencias.

Desde esta presunta racionalidad, cualquier intento de buscar fundamentos para el pensamiento o la acción, sobre los que quepa certeza; cualquier pretensión de comprender el sentido de los acontecimientos; cualquier planteamiento que exceda el ámbito de los problemas solubles mediante falsación, queda descartado por irracional. Y la situación del concepto de totalidad o del compromiso total es ya, obviamente, ominosa. Es vieja ya esta costumbre de tachar de irracional cuanto no se ajusta a un método específico o a un concepto de razón que funcione en el ámbito científico, y la teoría tradicional - especialmente desde la edad moderna - exhibe numerosos ejemplares de ello.

La teoría crítica, por su parte, continúa considerando que semejantes

reduccionismos atentan contra la pluralidad de ámbitos en que se desenvuelve la razón. Aun cuando el racionalismo crítico propugne un pluralismo teórico y práctico, que consiste en permitir la proliferación de alternativas, profesa un monismo metódico, centrado en un concepto menguado de razón.

No resulta tan evidente que el método propuesto por el racionalismo crítico sea el propio de las ciencias empírico-analíticas, porque en este momento hay ofertas contrapuestas en filosofía de la ciencia. Pero medir por ese discutible rasero los problemas del sentido y la acción es inadmisible. La razón total de los francfortianos no es la razón que construye un sistema clausurado, en el que nada cabe discutir y en el que no hay lugar para el novum; es una razón que se esfuerza por abrirse a los problemas del sentido y la acción, insolubles desde las terapias metodológicas del racionalismo crítico.

Por poner un ejemplo, tratemos de aplicar la prueba crítica a las propuestas morales: extraemos consecuencias de diferentes alternativas, pero ¿quién valora las consecuencias? ¿La comunidad científica? ¿Los políticos? ¿Los expertos? ¿La mayoría? ¿Es cualquiera de las opciones justa y crítica, o nos hemos conformado con lo que hay, con lo dado?

El criticismo es - en palabras de Horkheimer - ilustración militante (Adorno, 1973b: 130), y es preciso llevar la crítica hasta el final. De ahí que Habermas y Apel, frente a Albert, reconozcan la unidad de la razón, pero no la unidad de método: cabe argumentar tanto en el ámbito teórico como en el práctico, pero no en ambos puede utilizarse igual método, porque cada saber viene regido por un interés, de dominio, práctico o emancipatorio. Y esto es lo que ha ignorado la teoría tradicional, llegando a convertirse con ello en ocasiones en ideología. El racionalismo crítico sería, pues, un claro caso de teoría tradicional.

Desde el punto de vista de la teoría crítica, las cuestiones de sentido, objeto de las ciencias hermenéuticas, son cuestiones racionales para acceder a las cuales es preciso mediar explicación y comprensión; los problemas prácticos requieren una discusión racional que tienda a lograr un acuerdo entre los afectados; el tema de la verdad teórica nos conduce a un consenso entre los científicos, que se valen de los métodos habituales, pero necesitan comprenderse y concordar para poder hablar de verdad. Y en cuanto al falibilismo universal, todo puede ponerse en cuestión, excepto aquellos elementos del lenguaje con los que es necesario contar ya siempre para que tenga sentido nuestro mismo acto de poner en cuestión. Son precisamente estos elementos los que constituyen una fundamentación, no fundamentalista sino trascenden tal, de pensamiento y acción. Curiosamente, el Kant arrumbado por la teoría crítica precedente vuelve por sus fueros y el trascendentalismo - cuidadosamente matizado - ocupa de nuevo un lugar de honor.

La teoría de la racionalidad, que hoy en día constituye un tema clave para la teoría crítica, presta una atención preferente a la razón comunicativa, que no gozó explícitamente de tal preeminencia en las primeras épocas de la Escuela. El célebre pragmatic turn, sufrido por la filosofía analítica, no ha dejado de tener influencia en este desplazamiento; sin embargo, la dialéctica continúa presente en el seno de la teoría crítica, no sólo en la teoría habermasiana de la evolución social o en la reconstrucción histórica de Apel, no sólo en los planteamientos más marxistas y economicistas, sino también en la concepción misma de la racionalidad.

La racionalidad comunicativa es dialéctica, porque el síntoma de su presencia no es el monólogo unidireccional, sino el diálogo, la confrontación. Es imposible llegar a determinar lo verdadero o lo correcto sin recurrir a esa unidad en la diferencia representada por el diálogo; es imposible llegar a lo verdadero o lo correcto sin contar con la diferencia como motor, que precisa

del transcurso histórico para llegar a una reconciliación.

Mucho se ha criticado a las lógicas dialógicas -y, por tanto, a la teoría crítica - este supuesto de un acuerdo final, que vendría - según algunos críticos - a sellar hegelianamente un tratado de paz con un mundo inhumano; según otros, detendría el motor de la historia, puesto que sólo la diferencia podría ponerla en marcha, de igual modo que la sociedad de productores libremente asociados parecía terminar con la historia en la teoría marxista. Las críticas han menudeado sobre esta nueva utopía, pero tiempo habrá más adelante para ocuparnos de ellas. Por el momento, sólo intentamos aclarar en lo posible la naturaleza de la teoría crítica, y de ahí que en el siguiente capítulo nos ocupemos de su evolución.

3

La evolución de la teoría crítica

3.1. Por una crítica de la economía política

Siguiendo las indicaciones de Herbert Marcuse en su trabajo Filosofía y teoría crítica, podemos rastrear la prehistoria de la teoría crítica allá por los años 1830-1840. A la sazón, la filosofía constituía en Alemania la forma más avanzada de conciencia crítica y por ello una teoría que se pretendiera transformadora del orden existente tenía que configurarse como conciencia filosófica. La peculiar teoría que nos ocupa nació, pues, como filosofía.

Sin embargo, el marxismo mostró bien a las claras la naturaleza económica de la estructura social burguesa y desde ese momento una teoría verdaderamente crítica se veía obligada a presentarse bajo la forma de crítica de la economía política.

Cierto que los conceptos económicos, tal como Marx los analizó en la época de los Manuscritos, trascendían el orden económico y se ampliaban al filosófico por la naturaleza de la cosa misma. Como ya hemos apuntado en algún momento, el hecho económico por excelencia, el trabajo alienado, es un hecho ya valorado desde una economía socialista, porque logra la perversión del ser humano en su totalidad, la pérdida de la realidad humana, la desvalorización de la vida (Marcuse, 1971 a: 15). En este sentido, la economía marxiana no se limita a la mera descripción, incapaz de comprender el sentido de los hechos socia les, sino que penetra

valorativamente en la raíz de las cosas: en la sociedad capitalista, el orden económico tiene un significado para la totalidad de la vida social; todo concepto económico de la teoría materialista es más que un concepto económico, a causa de la tendencia a la totalidad en la explicación del orden del mundo a partir del ser social. De ahí que, aun cuando el Marx de los Manuscritos no hable explícitamente de una ontología del ser social, se permita afirmaciones ontológicas que en posteriores producciones marxistas han dado lugar a explícitas ontologías del ser social. Sin embargo, la revolución urgente es la económica, porque la teoría materialista enseña -y la teoría crítica es una teoría materialista- que la felicidad sólo puede alcanzarse desde un cambio en las relaciones materiales de existencia.

Por ello, frente a la sociología del conocimiento y frente a la teoría de la cultura, la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort inicia su historia en las décadas de los años 1920 y 1930, como crítica de la economía política. Como más tarde confesará Horkheimer, dos ideas fundamentales dirigían su tarea: la conciencia de que la sociedad era más injusta que antes y la convicción de que sólo una sociedad mejor podría instaurar las condiciones de un pensamiento verdadero (Horkheimer, 1976a: 58).

También según el relato de Horkheimer, Marx y Schopenhauer fueron los filósofos más influyentes en la recién nacida Escuela, pero también el magisterio de Peter Cornelius - maestro de Adorno y Horkheimer - resultó decisivo. Aquella generación que había vivido la guerra no estudiaba para hacer carrera, sino para comprender mejor el mundo, y con Cornelius aprendieron que para hacer filosofía es preciso tener conocimientos de ciencias naturales, arte, música y composición. En este sentido, la fidelidad de Adorno resultó indiscutible, porque su dedicación a la estética venía agudizada por un profundo conocimiento musical; pero esta fidelidad es extensible a todo el Instituto, que no desechó saber alguno que pudiera esclarecer el fenómeno de la modernización capitalista.

En el escueto balance que J.Habermas se permite hacer sobre sus antecesores en Teoría de la acción comunicativa, alaba reiteradamente esta estrecha colaboración con las ciencias que presidió las tareas del Instituto en sus orígenes (1981c: 1, 489-534; II, 548-593). Los francfortianos iniciaron ya entonces la tarea que ocupará a la Escuela a lo largo de su historia - la tarea de elaborar una teoría de la modernización capitalista - y entendieron el proceso de racionalización, more lukacsiano, como proceso de cosificación. Pero en esta época hicieron de las abstracciones reales* marxianas tema de las ciencias empíricas, y con ello la teoría crítica rompía ciertos lazos con la tradición de la gran filosofía, que sitúa a esta disciplina más allá de cualquier confrontación - aunque sea indirecta - con las ciencias.

Asumiendo esta perspectiva interdisciplinar, los temas del Instituto fueron - según la recapitulación de Habermas - fundamentalmente seis:

1.Las formas de integración de las sociedades posliberales.

2.La socialización familiar y el desarrollo del yo.

3.Los medios y cultura de masas.

4.La psicología social de la protesta.

5.La teoría del arte.

6.La crítica del cientificismo y del positivismo.

Sin embargo, y siguiendo la línea del balance habermasiano, esta época fundacional se ve obligada a hipotecarse en un sentido que hace complicada la verdadera colaboración con las ciencias y que, en cualquier caso, resulta hoy en día difícil de mantener. A la hora de mostrar el elemento clave para una teoría crítica de la sociedad, es decir, a la hora de descubrir los fundamentos normativos que hacen posible una crítica transformadora, la

Escuela de los orígenes recurre a una filosofa de la historia, con el cúmulo de supuestos que ello implica. Sólo una teoría de la historia proporciona a los francfortianos de la primera época una base suficiente para distinguir entre lo que los hombres y las cosas pueden ser y lo que son; y, a mayor abundamiento, una teoría marxista de la historia, que espera objetivistamente el triunfo de la revolución del desarrollo histórico de las fuerzas productivas, porque el motor de la historia es la contradicción entre fuerzas y relaciones de producción y la lucha de clases. La asunción de tal fundamento normativo condujo inexorablemente a un cambio en el modo de entender la teoría crítica.

3.2. La dialéctica de la Ilustración

En efecto, la praxis, criterio de verificación en el que confiaba la Escuela francfortiana de aquella época, contradijo ostentosamente la teoría. En el prólogo a la Dialéctica del iluminismo (1947) - prólogo que data de 1944 - Adorno y Horkheimer confiesan su desaliento:

> Cuando hace dos años iniciamos el trabajo [...] nos habíamos propuesto nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, desembocó en un nuevo género de barbarie. Habíamos subestimado las dificultades del tema, porque teníamos aún demasiada fe en la conciencia actual.

Adorno, 1970a: 7

Contra las predicciones marxianas, la clase obrera había conseguido sensibles mejoras desde el punto de vista material, aunque resultaran insignificantes desde la perspectiva social; el capitalismo sobrellevaba las crisis con bastante entereza, y los países socialistas constituían un serio mentís a las esperanzas marxianas: la relación de proporción directa entre

justicia y libertad (a mayor justicia, más libertad) parecía diluirse en una dolorosa relación de proporción inversa (a mayor justicia, menos libertad; a mayor libertad, menos justicia). Imposible, pues, esperar el advenimiento de una sociedad más justa de la contradicción entre fuerzas y relaciones de producción y del influjo práctico del pensamiento negativo.

Por otra parte, una creciente sospecha obliga también a cambiar el rumbo de la investigación: el fenómeno de la cosificación no sólo se produce en las sociedades capitalistas, sino también en las llamadas sociedades socialistas. Tal vez ello se deba a que la causante de la reificación no es sólo la economía capitalista, sino el tipo de razón que ha triunfado en Occidente. La razón ilustrada, la razón instrumental, no se ha encerrado en los estrechos márgenes del modo de producción capitalista, sino que preside el desarrollo de la historia occidental. El fenómeno de la Ilustración se amplía, pues, más allá de los límites del siglo XVIII, porque, según Adorno y Horkheimer,

> la Ilustración, en el sentido más amplio del pensamiento en continuo progreso, ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y de convertirlos en amos.
>
> Adorno, 1970a: 15

Ilustración significa, pues, afán de mantener un progreso imparable, dominando cuanto a él pueda oponerse, cuanto atemoriza al hombre y le impide convertirse en amo. Es esta razón dominadora - a juicio de los francfortianos - la causante de la actual barbarie; esta razón que mueve los hilos de la historia de Occidente, y cuyos antecedentes es posible rastrear en el libro del Génesis, en el mandato divino de dominar la tierra y de ganar el propio sustento desde el trabajo dominador.

Los fenómenos de esta razón ilustrada van sucediéndose en los ámbitos político, filosófico, científico, literario. El Ulises de Homero es el primer

paradigma del estratega occidental, y el mismo Marx, desde su concepción del hombre como ser esencialmente trabajador, no deja de ser un ilustrado.

Podemos decir, pues, escuetamente que si los inicios de la Escuela de Fráncfort significaron el paso de la crítica de la razón pura a la crítica de la economía política, el tránsito de la teoría idealista del conocimiento a la teoría materialista de la sociedad, de nuevo un concepto de razón va a convertirse en el blanco de la crítica a lo largo de esta segunda amplia fase de la Escuela: la razón instrumental, hegemónica hoy en Occidente y en Oriente.

Obra clave en este cambio de tercio es, sin lugar a dudas, la Dialéctica del iluminismo, publicada por Adorno y Horkheimer en 1947. Pero no menos significativos son un buen número de artículos y conferencias, como los publicados por Horkheimer en 1944 bajo el título Eclipse of Reason; en alemán y en castellano la compilación de esos artículos lleva el expresivo título Crítica de la razón instrumental. En este mismo sentido - en el de analizar el carácter totalitario de la razón instrumental - se sitúa la obra de Marcuse El hombre unidimensional.

A lo largo de estos trabajos, como también en los fragmentos adornianos de Minima moralia, empieza a dibujarse un nuevo motor de la historia: no es ya la lucha de clases, sino el conflicto entre el hombre y la naturaleza, tanto interna como externa, que se enfrentan como sujeto y objeto. El hombre ilustrado pretende dominar la naturaleza, no liberarla o redimirla, como en algún momento pensaran Marx o Bloch, al hablar de una resurrección de la naturaleza; y este pertinaz empeño en dominarla ha degenerado en reificación total.

Ahora bien, si la crítica de la economía política no es ya un instrumento adecuado, ¿en qué consistirá la crítica durante esta nueva fase de la Escuela de Fráncfort y cuáles son sus fundamentos normativos?

La Dialéctica del iluminismo se enfrenta a la tarea de reconstruir la historia de Occidente desde el enfrentamiento hombre-naturaleza, mostrando cómo en el mito hay ya presencia de la Ilustración y cómo la Ilustración vuelve al mito. Todo ello con la pretensión de bosquejar un concepto positivo de Ilustración, que le libere de la petrificación en que ha caído. Se trata, pues, de una tarea especulativa que, según ciertas opiniones, es de una grandeza insuperable, mientras que, para otros comentaristas, echó sobre los hombros de la teoría crítica una pesada carga. Para Habermas, que se cuenta en el segundo grupo de opiniones, la crítica de la razón instrumental arranca las abstracciones reales marxianas de manos de las ciencias empíricas, y convierte el proceso de reificación directamente en tema de la filosofía de la historia. De ahí que la colaboración de la teoría de la sociedad con las ciencias se vea truncada y reemplazada por una contemplación especulativa de la dialéctica de la Ilustración.

Es verdad que en alguna ocasión Habermas exonera a Adorno de estas acusaciones, puntualizando que no entendió la dialéctica de la Ilustración como una generalización de la crítica de la economía política, en términos de filosofía de la historia. A juicio de Habermas, Adorno no utilizó la crítica de la razón instrumental como crítica de las ideologías, como hermenéutica profunda que no precisa el desarrollo empírico de la teoría de la sociedad (1984b: 160). Y, sin embargo, dentro del balance general de esta segunda época de la Escuela, parece concordar con la crítica de Wellmer, que apunta al riesgo de sustituir la crítica de la economía política por una crítica de la civilización técnica (Wellmer, 1979: 147).

3.3. ¿Un paradigma agotado?

La crítica de la razón instrumental, llevada a cabo por los francfortianos desde diversos frentes, parece haber reconocido su fracaso en los últimos tiempos. ¿No es incapaz la teoría crítica de ofrecer mediaciones para la

praxis? ¿No ha mostrado su impotencia a la hora de descubrir unos fundamentos normativos que, de modo inmanente, dirijan a la tan anhelada sociedad más racional?

El popular barón de Münchhausen fracasa de nuevo en este terreno, porque no puede salir del pozo en que ha caído a fuerza de estirar de su propia coleta. Ni la teoría de la mímesis de Adorno y Horkheimer, ni la teoría marcusiana de las pulsiones indican un camino viable por el que escapar al dominio de la razón instrumental hegemónica.

Adorno, por su parte, se encuentra impotente para determinar los fundamentos sobre los que reposa la crítica y apunta modestamente a la metáfora de la reconciliación - sólo una metáfora- que prohíbe las imágenes y termina borrándose a sí misma. Lo completamente Otro sólo puede ser designado en una negación indeterminada, pero no puede ser conocido. Lo completamente otro... Esa reconciliación cuya imagen es imposible bosquejar, ¿se cifra en una resurrección de la naturaleza que salde el pecado de dominio de la razón instrumental? ¿Irrumpirá en la historia de la mano de una técnica liberadora, no ya dominadora? Responder a estas preguntas es construir castillos en el aire y positivizar la dialéctica. Lo único que sí sabemos, lo único de que estamos ciertos, es que el dolor y la muerte necesitan el consuelo y que el consuelo procede de la salvación, no de la emancipación.

Adorno, aunque ateo - dirá Habermas en algún lugar-, nunca se atrevió a atemperar la idea de reconciliación, rebajándola a la de emancipación: hubiera temido rebajar la luz de la Ilustración, porque "no hay luz sobre los hombres y las cosas en que no se refleje la trascendencia" (Adorno, 1975a: 402; Habermas, 1984b: 159-160); "el pensamiento que no se decapita desemboca en la trascendencia" (Adorno, 1975a: 401).

Marcuse intentará hasta el último momento ofrecer una senda viable hacia

la emancipación, a partir de una teoría de las pulsiones; pero hasta llegar a este punto hizo un largo recorrido. Heideggeriano en los orígenes, seducido por la cotidianidad de los análisis de Ser y tiempo, Marcuse intenta más tarde conectar el marxismo con la fenomenología - los Manuscritos le parecen más próximos a lo concreto que la antropología existenciaria de Heidegger - y, por último, dedica sus esfuerzos a construir una antropología inspirada en la teoría de las pulsiones de Freud. Marcuse mantendrá hasta el final que la teoría de la sociedad tiene que apoyarse en una teoría de las pulsiones, porque

> para la explotación y la opresión en la sociedad del capitalismo tardío, la manipulación de la estructura pulsional es una de las más importantes palancas.

Marcuse, 1980: 27.

Por otra parte, la solidaridad, que constituye la única contrapartida posible, ha de tener una raíz que pueda unir eróticamente a los hombres.

Y, sin embargo - se pregunta Marcuse-, en la era de la razón instrumental, en la que incluso la naturaleza interna del hombre está modelada según su afán dominador, ¿cómo hallar sujetos capaces de llevar a cabo el cambio y de dar razones de su actuación, cuando para la única razón triunfante los argumentos serán ininteligibles? Esta situación aporética obligó a Marcuse a ir desplazando paulatinamente el presunto sujeto de la revolución desde el proletariado a las clases marginadas por el sistema capitalista, a los sin esperanza. Por su parte, se mantuvo hasta el final en su postura militante de izquierda, como ideólogo de los movimientos estudiantiles que culminarían en mayo del 68.

Según relato de J.Habermas, poco antes del octogésimo cumpleaños de Marcuse se preguntaban ambos filósofos cómo explicar la base normativa de la teoría crítica, pero Marcuse no dio su respuesta hasta la última entrevista

que mantuvieron, cuando ya el empedernido militante se encontraba en el hospital, dos días antes de su muerte.

> ¿Ves? - dijo a Habermas - ahora sé en qué se fundan nuestros juicios valorativos más elementales: en la compasión, en nuestro sentimiento por el dolor de los otros.
>
> Habermas, 1984b: 296

La posición de Horkheimer también varió sensiblemente desde los primeros tiempos, y podríamos decir que su evolución es la que ha producido mayor escándalo a algunos comentaristas. Sin embargo, es una evolución que - a mi juicio - no deja de mostrar una gran coherencia. Bastante mayor, en ocasiones, que la sufrida por alguno de sus detractores. Para exponerla muy brevemente, me remitiré, sobre todo, al propio balance de Horkheimer tal como aparece en La teoría crítica ayer y hoy (1970).

La experiencia negativa de la que parte la última posición horkheimeriana es la convicción de que la sociedad va a evolucionar hacia un mundo totalmente administrado, en el que todo va a estar regulado. Si Marx hubiera conocido la automación y los ordenadores, hubiera reflexionado de nuevo sobre la idea de una sociedad justa, porque tal como se anuncia hacia 1970 - según nuestro autor - será una sociedad de individuos idénticos. Aunque los hombres llegaran a dominar la naturaleza y a vivir de una manera agradable, todo podría regularse automáticamente, y ésta es una tendencia inmanente al desarrollo de la humanidad.

Estas palabras de Horkheimer nos recuerdan el adagio de aquel viejo socialista - es más fácil salvar al hombre que alimentarlo-, que Ernst Bloch transformó en su contrario: es más fácil alimentar al hombre que salvarlo. Cuando todos los invitados estén sentados a la mesa, cuando todos se encuentren saciados, el dolor y la muerte del mundo no habrán sido saldados.

Para Horkheimer es también más difícil salvar al hombre, porque una sociedad automatizada conduce inexorablemente a la desaparición del individuo. Es necesario, pues, sin detener el progreso, conservar lo que pueda quedar de positivo: salvar la autonomía del individuo, que es lo que se ha llamado liberalismo.

Naturalmente, esta afirmación produjo un gran escándalo en ciertos medios pseudo marxistas, que se apresuraron a calificar esta última posición horkheimeriana como fracaso de la razón burguesa, individualista y liberal. Y, sin embargo, tal vez las cosas no estén tan claras. Esos mismos intelectuales pseudomarxistas, en cuanto han visto venir el toro de una sociedad más igualitaria, se han convertido a un individualismo que, por más señas, y frente al de Horkheimer, es insolidario.

Y es que, en definitiva, ningún socialista auténtico ha deseado jamás la muerte del individuo. La sociedad comunista debería consistir en la posibilidad de autodeterminación de individuos solidariamente unidos, no en una sociedad que suprima los rasgos diferenciales, sumiendo a los hombres en la uniformidad.

Es necesario, pues, preservar la autonomía del individuo ante el riesgo de una sociedad administrada, en fidelidad al proyecto originario de la teoría crítica. Pero eso exige, para el Horkheimer de los últimos tiempos, tomar conciencia de la finitud humana y, a la vez, no abandonar el concepto de infinito. La angustia ante la violencia, la compasión ante el dolor, de que hablaba Marcuse a las puertas de la muerte, la piedad por una sociedad alienada, despiertan en los hombres - conscientes de su impotencia- ese deseo de Otro, ese miedo a que Dios no exista y que el horror y la injusticia sean la última palabra de la historia.

Dos doctrinas aporta la religión, a las cuales la teoría crítica no puede renunciar: la doctrina del pecado original y la prohibición veterotestamentaria

de hacerse una imagen de Dios, de representar el bien absoluto. A la luz de la primera, descubrimos el elevado precio que la historia ha tenido que pagar por la felicidad de cuantos la disfrutan; desde la segunda, desenmascaramos por ilegítimo todo intento de identificar el bien absoluto con una nación o con un Führer: para el Führer-sea cual fuere su nombre - su nación se identifica con el bien absoluto y los otros con el mal absoluto. La teoría crítica se encuentra emplazada ante la tarea de desenmascarar tales identificaciones, porque los hombres no podemos dibujar los trazos del bien absoluto.

¿Expresa verdaderamente este recurso a la religión el agotamiento de un paradigma - el de la razón individualista burguesa - que acude a la trascendencia cuando se ve impotente para resolver sus problemas desde la inmanencia? ¿Es éste el momento último de una razón marxista, incapaz de llevar adelante sus propuestas? ¿O es que resulta razonable a una humanidad finita recurrir a la trascendencia desde el deseo de que la injusticia no sea la última palabra?

Dejemos por el momento la cuestión abierta y volvamos la vista hacia el más egregio representante de la nueva generación francfortiana, hacia J.Habermas, que dice haber iniciado una nueva etapa en la Escuela. Pero no sin antes recordar las últimas palabras de Horkheimer en el trabajo que estamos comentando. El pesimismo teórico - cree el fundador de la Escuela de Fráncfort - no puede constituir un freno para la acción, mientras los hombres sigamos teniendo conciencia de que algo es verdadero y bueno, mientras sigamos entendiendo y sintiendo como dolorosa la injusticia.

> He aquí por qué nuestro principio era: ser pesimista teórico y optimista práctico.
>
> Horkheimer, 1976a: 70

3.4. Un nuevo fundamento normativo para la teoría crítica

Aun cuando los trabajos de Offe en el ámbito de la teoría política, los de Schmidt sobre marxismo o los de Wellmer acerca de los fundamentos de la teoría crítica no carezcan de interés, hemos optado desde el comienzo por los más destacados representantes de la Escuela, y de ahí que pongamos fin a nuestro recorrido volviendo a la obra de J.Habermas. Como en el caso de los demás representantes de la Escuela de Fráncfort, también el pensamiento de Habermas ha ido evolucionando al hilo del tiempo y también él ha despertado la atención de filósofos y sociólogos. Pero con respecto a Habermas, podemos decir que esta atención ha sido abrumadora. Por citar algún ejemplo, toda una corriente anglosajona, en la que destacan nombres como los de Thompson, Held, McCarthy, centran su tarea en la filosofía de Habermas, y filósofos de talla reconocida - como E.Tugendhat o John Rawls - le convierten en blanco de sus críticas.

Si el interés que la obra de Habermas ha despertado es o no merecido no podemos ahora determinarlo; más bien vamos a tratar de dibujar en este apartado la trayectoria seguida por nuestro autor, que le lleva a creerse un innovador dentro del marco de la teoría crítica.

Señalar rupturas o giros de 180 grados en el pensamiento de Habermas es - a mi juicio - imposible. Por el contrario, en él reina una interna continuidad desde los primeros escritos, tanto des de el punto de vista temático como desde el punto de vista metódico. Lo que sucede, sin embargo, es que desde sus primeros trabajos Habermas ofrece un gran cúmulo de sugerencias, algunas de las cuales reciben posteriormente un amplio desarrollo, otras se enfocan desde nuevas perspectivas, y las restantes quedan relegadas por motivos diversos, pero no rechazadas explícitamente. Entre otras razones, porque el pensamiento de Habermas - como el de Apel - se caracteriza por sumar, más que por restar; por intentar integrar, más que por eliminar. Si las acusaciones de eclecticismo pueden resultar tal vez injustas, las de pasión integradora son perfectamente adecuadas.

En este orden de cosas, quien se enfrente con la monumental obra habermasiana creo que podrá apreciar que los grandes temas actuales - la teoría de la acción comunicativa*, la teoría de la evolución social, la teoría de la racionalidad o la ética discursiva - están esbozados ya en las obras de los años sesenta y setenta. Mientras que el cambio metódico de la reflexión a la reconstrucción es más elección de un modelo determinado de reflexión - el que tiene como eje la competencia* comunicativa - que abandono de la reflexión misma, porque, en definitiva, la reconstrucción no es sino una de las formas bajo las que la reflexión puede presentarse (Habermas, 1982a: 333).

Si esta interpretación - la que aboga por la continuidad - es adecuada, diferenciar períodos a lo largo de la producción de nuestro autor no dejará de ser una empresa bastante artificial, pero también es cierto que un criterio - aunque sea extrínseco - puede resultarnos de utilidad: el grado de elaboración de las teorías que, hoy por hoy, se consideran como lo más granado del pensamiento habermasiano. Desde esta perspectiva podríamos señalar tres etapas:

1. Un período de formación, inserto en el problema francfortiano de la lucha contra el cientificismo.

2. Una etapa de elaboración de las teorías, ya típicamente habermasianas, que aparecen tratadas de un modo disperso.

3. Un período de sistematización que se iniciaría con la Teoría de la acción comunicativa, desde el punto de vista de la filosofía social, y con Conciencia moral y acción comunicativa, desde la perspectiva ética.

A la primera época pertenece el tratamiento de problemas estudiantiles (El estudiante y la política, 1961), politológicos y sociológicos (Historia y crítica de la opinión pública, 1962), cuestiones de filosofía social (Teoría y praxis, 1963 y 1971; Conocimiento e interés, 1965; Trabajo e interacción, 1967;

Ciencia y técnica como "ideología"*, 1968). Desde la perspectiva filosófica, esta época viene presidida por la polémica con el cientificismo, que obliga a precisar el estatus de la teoría crítica anticientificista, y culmina en Conocimiento e interés (1968). En esta obra Habermas trata de llegar a la teoría de la sociedad a través de una autorreflexión de la ciencia que saque a la luz cuanto ha quedado reprimido en la historia. Sin embargo, como él mismo confiesa, esta historiografía filosófica de intención sistemática resulta imposible de sostener sin los presupuestos de una filosofía de la historia, y Habermas se apresura a señalar que la crítica del cientificismo tiene que poder llevarse a cabo sólo con argumentos sistemáticos, sin recurrir a la filosofía de la historia.

Tales argumentos serán ofrecidos por una de las formas de reflexión que ha nacido al hilo del giro lingüístico experimentado por la filosofía: la reconstrucción racional de las reglas generativas del habla, que no es sino el resultado de transformar la reflexión trascendental kantiana en términos de filosofía del lenguaje. Pero, frente a la reflexión kantiana, que recurre a un sujeto trascendental para fundamentar las condiciones de posibilidad del conocimiento, la reconstrucción se conforma con atender al carácter generativo de las reglas que posibilitan el lenguaje y la comunicación.

En este sentido, la filosofía trascendental transformada en que desembocan los análisis de Conocimiento e interés, se presentará como pragmática universal del lenguaje, que va a ofrecer el fundamento normativo para una teoría crítica de la sociedad y para una ética del discurso.

> Las ciencias "reconstructivas" - anuncia el célebre epílogo de Conocimiento e interés-, como la lógica y la lingüística general, tienen un estatuto similar a la teoría del lenguaje (desarrollada como una pragmática universal) y de la ciencia, que son en la actualidad las herederas de una filoso fía

> trascendental (transformada). Incluso la filosofía moral va a establecerse como ciencia reconstructiva, en la medida en que pueda derivar las reglas universales de una ética comunicativa a partir de normas básicas del discurso racional.
>
> Habermas, 1982a: 335

Desde los años setenta podemos decir, pues, que se abre una segunda época guiada por el afán específicamente habermasiano de elaborar una pragmática universal y una ética del discurso, como ciencias reconstructivas, que encuentran su plasmación en trabajos como Observaciones preliminares a una teoría de la competencia comunicativa (1971), Teorías de la verdad (1973) o ¿Qué significa pragmática universal? (1976). Desde ellas surge también una teoría de la racionalidad, decisiva para la misión que va a asumir la filosofía, y una teoría consensual de lo verdadero y lo correcto. Junto a ellas, empieza a gestarse una teoría de la evolución social, esbozada en Problemas de legitimación en el capitalismo tardío (1973) y desarrollada más ampliamente en La reconstrucción del materialismo histórico (1976).

A partir de 1981 Habermas ofrece una obra sistemática prometida desde antiguo: la Teoría de la acción comunicativa. En ella se dan cita la teoría de la acción comunicativa, la teoría de la racionalidad y la teoría de la evolución social; pero esta última no se interpreta sobre la base de principios de organización - como en la fase anterior-, sino sobre la desvinculación creciente entre sistema y mundo de la vida. Por su parte, Conciencia moral y acción comunicativa (1983) ofrece también sistemáticamente una ética discursiva entendida como ciencia reconstructiva y algunas reflexiones sobre la función actual de la filosofía.

Con la teoría de la acción comunicativa y la ética del discurso, Habermas cree haber iniciado una nueva época en la historia de la Escuela de Fráncfort. Fiel al afán crítico horkheimeriano, su oferta se presenta como crítica de la

sociedad y también crítica de las restantes ciencias sociales. Pero para encontrar el elemento normativo que denunciará las patologías sociales y sacará a la luz los fundamentos de una teoría de la sociedad, no será menester recurrir ahora a la filosofía de la historia. La teoría de la acción comunicativa va a constituir el marco normativo, den tro del cual podrán colaborar activamente cuantos saberes - empíricos o reconstructivos - se ocupen de los problemas de la modernización capitalista.

Si durante la época fundacional de la Escuela fue estrecha la colaboración con las ciencias, pero todavía lastrada por una filosofía de la historia; si el período francfortiano cifrado en la dialéctica de la Ilustración abandona el diálogo con las ciencias y emprende un giro especulativo, sustrayendo las abstracciones reales marxianas a toda investigación empírica, la teoría de la acción comunicativa va a pertrechamos de los fundamentos normativos de una teoría de la sociedad, que permitirán desenmascarar las patologías sociales y sentarán las bases de una renovada colaboración con las ciencias, de modo que los hallazgos filosóficos puedan venir verificados indirectamente por los hallazgos científicos. Este modo de proceder explica el hecho de que, tanto la teoría de la acción comunicativa como la ética del discurso, puedan ver verificados indirectamente sus resultados, mediante los descubrimientos de una teoría de la evolución social (que distingue, frente a la filosofía de la historia, entre lógica y dinámica del desarrollo) o mediante las aportaciones de otras ciencias reconstructivas.

De nuevo la verdad se presenta como coherencia: como coherencia entre los resultados de la filosofía y de las ciencias.

En efecto, durante esta última etapa habermasiana la filosofía va a aumentar su actividad en relación con las ciencias, pero su eminente dignidad se ve sensiblemente rebajada en comparación con la tradición de la gran filosofía, que culmina en Hegel. La filosofía - para Habermas - no es ya el

saber que fija su lugar a los restantes saberes y los fundamentos. No precisan fundamentación la estética, la moral y la ciencia de la modernidad, ni tampoco un guía que les señale su puesto.

La filosofía, tomando cómo punto de partida la acción comunicativa, elabora una teoría de la racionalidad y compara sus hallazgos con los de las ciencias. Tal vez su más elevada misión discurra ahora por el ámbito de la hermenéutica: penetrando en la entraña misma del cotidiano mundo de la vida, descubre esa racionalidad que sólo la interacción - la relación sujeto-sujeto - ofrece, y desde la cual es posible unir racionalmente moral, arte y cien cia, sensiblemente desvinculados entre sí al hilo del proceso de modernización. Y es que sólo esa modesta racionalidad, enraizada en el mundo de la vida, nos autoriza la crítica y la resistencia ante lo dado: sólo ella nos permite distinguir entre lo fácticamente vigente y lo legítimamente válido.

En épocas como la nuestra, en las que destronar a la filosofía de sus grandes ambiciones, desmoralizar a la ética en su búsqueda de fundamentos y criterios, admirar zafiamente la marcha segura de las ciencias, jalear a relativistas y escépticos, son ya usos generalizados, que se extienden por mímesis y se definen por dogma (puesto que no cabe discusión al respecto), esta última postura habermasiana merece - al parecer - el aplauso.

Pero, a mi modesto entender, vale más no entusiasmarse antes de tiempo, porque tal vez esta mínima filosofía se asemeje más a la magna de los que algunos podrían desear. Y, aunque sólo sea por citar algún ejemplo, consideremos brevemente algunos aspectos de esta nueva filosofía que, a fuer de integradora, no quiere renunciar - creo yo - ni a las ancestrales pretensiones de la filosofía ni al beneplácito de la moda.

Hermenéutica... pero crítica, descubriendo los elementos racionales normativos que nos permiten distinguir - ¡nada menos! - lo fácticamente

vigente de lo legítimamente válido, lo dado de hecho de lo válido de derecho. Etica no fundamentalista... pero sí fundamentadora y justificadora de normas, enemiga acérrima del escepticismo y el relativismo. Admiración por las ciencias... pero - me atrevería a decir - señalándoles un lugar desde el marco normativo de una teoría de la acción comunicativa, cuyo núcleo es la teoría filosófica de la racionalidad. Abandono de la totalidad... pero búsqueda de una racionalidad comunicativa, capaz de conectar moral, arte y ciencia con el mundo de la vida; una racionalidad que es el humus sobre el que crece la razón instrumental.

En buena ley, no cabía esperar otra cosa de un heredero de la Ilustración moral, presto a enfrentarse a la estabilización de un sistema "hecho `a costa de quienes son sus ciudadanos, es decir, al precio de lo que nos importa: la dignidad del hombre, tal como se entiende en el sentido europeo tradicional" (Habermas, 1975: 170).

4

Crítica de la razón instrumental

Si los términos teoría y crítica acompañan empecinadamente a la filosofía desde sus orígenes, menester es reconocer que el término razón constituye la entraña misma de nuestra disciplina. Cierto que, como muy bien saben los francfortianos, es imposible definir el saber filosófico, pero, en cualquier caso, resulta universalmente admitido que se trata de un saber racional, de un saber cuya pretensión radica en liberar al hombre de cuanto no constituya su ser más propio.

> La razón - llegará a decir Marcuse - es la categoría principal del pensamiento filosófico. La única por la que se mantiene ligado al destino de la humanidad.
>
> Marcuse, 1967: 103

Y a su cuenta carga no sólo la intersubjetividad - es decir, la comunicabilidad y aceptabilidad de contenidos-, sino la felicidad y la capacidad de discriminar entre lo que es preciso transformar y lo que ya es adecuado a su ser. La razón es de nuevo el tribunal crítico.

Y, sin embargo, en nuestro siglo va creciendo a pasos agigantados el número de los que experimentan un profundo malestar ante un término que debería resultarles tan familiar como el término razón o - para ser más

exactos - racionaliza ción. Cuando los gobiernos se creen obligados a racionalizar la economía, la enseñanza o la administración, un escalofrío recorre la espina dorsal de los afectados. Y es preciso reconocer que no les faltan motivos, porque, aun cuando la razón constituya - al parecer - una de nuestras más dignas facultades, no se sabe qué oscuros sucesos la han llevado a interpretar un papel adverso a los hombres.

Paradójicamente, nuestra presunta facultad superior, que proporciona los medios técnicos necesarios para liberar al hombre de su impotencia frente a la naturaleza, ha dado en presentarse a la vez como un extraño, como un extranjero que se empeña en ocupar el puesto principal en la mesa, aun cuando nadie le haya invitado a sentarse a ella. Poco a poco, esa misma facultad, que parecía al servicio de nuestra liberación, ha ido destruyendo la naturaleza externa y oprimiendo la naturaleza interna, logrando con ello un doble extrañamiento, una doble alienación.

Tal vez después de estas palabras debería pedir disculpas al lector por exponer de modo tan llano la dialéctica de la Ilustración, pero ésta es, en definitiva, la entraña del descubrimiento que marcó una inflexión en el pensamiento de los francfortianos emigrados en Estados Unidos: el descubrimiento de que la facultad en que la Ilustración confió para liberar a los hombres de poderes extraños, realizando su aspiración a la felicidad no sólo ha fracasado en la empresa, sino que la ha hecho inviable. Y, lo que es más extraño, esta dialéctica estaba ya entrañada en el concepto de Ilustración.

La crítica de esa razón que ha llevado a la humanidad a su extrañamiento y la propuesta de posibles salidas al proceso que ella origina son dos temas centrales de la Escuela de Fráncfort. Naturalmente, dada la diversidad de autores, las respuestas son también distintas; por eso, en el presente capítulo nos ocuparemos de la crítica de Horkheimer y Adorno a la razón instrumental, y en el próximo nos enfrentaremos con las posiciones de

Marcuse y Habermas ante el hecho de que semejante razón haya incluso cobrado carácter ideológico a través de la ciencia y de la técnica. Pero antes recurriremos a ese lugar que es hoy ya insoslayable para nuestro tema: el proceso de racionalización de Occidente, tal como Max Weber lo describe.

4.r. Max Weber: racionalización y desencantamiento

Punto de referencia obligado en nuestra investigación es el conjunto de la obra weberiana, pero muy especialmente - en lo que a nuestro asunto se refiere - los primeros parágrafos de Economía y sociedad. En ellos intenta Weber ofrecer una teoría de la acción social, atendiendo a su posible racionalidad, y será justamente este concepto de racionalidad el que se encontrará en la base del proceso de extrañamiento.

Según Habermas, podemos entender el concepto weberiano de racionalidad a la luz de dos modelos: el modelo teleológico y el de la interacción social. En el primer caso, Weber se limitaría a los aspectos racionalizadores que surgen del concepto de finalidad, entendido como relación medios-fines; en el segundo caso se plantea la cuestión de si hay distintos tipos de relación reflexiva en las orientaciones de la acción y, con ello, aspectos ulteriores bajo los que pueden racionalizarse las acciones (Habermas, 1981 c, 1: 379-384). La versión oficial de la racionalidad weberiana se atiene al primer modelo, mientras que la versión oficiosa - la que Habermas aceptará para su propia propuesta - nos remite al segundo modelo. Para una mayor claridad, nos acogeremos por el momento a la versión oficial, tal como viene sugerida por los primeros parágrafos de Economía y sociedad, y en capítulos ulteriores consideraremos las posibilidades de la versión oficiosa.

Al comienzo de la obra citada, Weber se ocupa en caracterizar la acción, atendiendo a las metas a las que se dirige, como racional-teleológica,

racional-axiológica, afectiva o tradicional. La acción racional-teleológica* se orienta por la utilidad; la acción racional-axiológica, por valores; la afectiva, por metas emocionales; y la acción tradicional queda como una categoría residual, que en principio no está ulteriormente determinada.

Puesto que en esta clasificación no estamos hablando de la acción social -es decir, de la interacción-, sino de acciones que pueden ser monológicas (no dialógicas), el grado de racionalidad se mide por la relación medios-fines. En este sentido, sólo puede enjuiciarse objetivamente la eficacia de una intervención causal en una situación determinada, o la verdad de los enunciados empíricos que están en la base de los planes de acción. Sin embargo, más adelante aplica Weber esta tipología de la acción a la acción social, con lo cual el asunto se complica, porque sigue utilizando el mismo canon de racionalidad; es decir, el modelo de racionalidad de la acción racional-teleológica.

En efecto, la acción social puede ser:

a)Racional-teleológica, en la medida en que está determinada por expectativas del comportamiento de los objetos del mundo exterior y de los otros hombres, y que utiliza esas expectativas como condiciones o medios para el logro de fines propios, racionalmente sopesados y perseguidos;

b)Racional-axiológica, o acción determinada por la creencia consciente en el valor propio - ético, estético, religioso o de cualquier otra forma que se le interprete - de un comportamiento determinado, independientemente del éxito que se obtenga;

c)Afectiva, determinada sobre todo emocionalmente por afectos y estados sentimentales actuales;

d) Tradicional, determinada por una costumbre arraigada (Weber, 1944: § 2).

Según la interpretación oficial de la tipología weberiana, nuestro autor mide el grado de racionalidad de las acciones desde el modelo de la acción medios-fines, en cuyo caso la acción racional-teleológica consigue la más elevada puntuación. Una acción máximamente racional será aquella que realiza un agente en un horizonte axiológico claramente articulado, eligiendo para sus fines los medios más adecuados y teniendo en cuenta las consecuencias que de ellos se siguen. La acción racional-teleológica conjuga los cuatro elementos que dan sentido subjetivo a la acción (medios, fines, valores y consecuencias), mientras que la acción racional-axiológica prescinde de las consecuencias, la acción afectiva sólo atiende a medios y fines, y la acción tradicional se reduce a los medios.

Ciertamente, la acción racional-teleológica parece permitir una mayor objetividad en la medida en que puede discutirse la adecuación de los medios a los fines recurriendo a las consecuencias, mientras que los restantes tipos de acción bloquean toda argumentación sobre medios al prescindir de la valoración de las consecuencias. Incluso la acción racional-axiológica, que recurre a valores, se encuentra ante una gran dificultad en sus pretensiones objetivadoras: los valores son objeto de creencia y la creencia es una cuestión subjetiva. Cada hombre en su vida opta por una jerarquía de valores que, si es coherente, se ordena a la luz de algunos valores rectores; pero ocurre que estos valores últimos no pueden ser legitimados en base a otros y ello nos obliga - obviamente - a aceptarlos por fe. Los axiomas últimos de valor son, pues, inconmensurables: con respecto a ellos no cabe discusión y acuerdo, sino aceptación.

Tipología oficial de la acción en Habermas

Tipos de acción, atendiendo al grado decreciente de racionalidad	*El sentido subjetivo comprende los siguientes elementos*			
	Medios	Fines	Valores	Consecuencias
Racional-teleológica	+	+	+	+
Racional-axiológica	+	+	+	–
Afectiva	+	+	–	–
Tradicional	+	–	–	–

Justo es señalar en este punto que, como Habermas y Apel recuerdan, al hablar de acción orientada por valores Weber está pensando en valoraciones morales fundamentalmente y, para ser más exactos, en las éticas de la intención de corte kantiano y protestante. Estas éticas entienden que determinadas acciones tienen que ser realizadas o evitadas por su valor intrínseco, sin atender a las consecuencias. El valor es, en este caso, inargumentable, porque las consecuencias no pueden ponerlo en cuestión y porque las valoraciones de conciencia son cuestiones de opción subjetiva. En este sentido es en el que habla Weber de que, en referencia a los valores, cada uno tiene su dios. Esta anotación de Habermas y Apel no es ociosa, porque ambos intentarán darle la vuelta al tema de la racionalidad de la acción, ligando la conciencia moral a una regulación consensual de conflictos interpersonales de acción. Pero de esto ya trataremos más adelante.

Por el momento, nos encontramos situados ante cuatro tipos de acción, de entre los cuales se lleva la palma la acción racional-teleológica en lo que a racionalidad se refiere. Y, ciertamente, parece que este modo de concebir la racionalidad es el que ha ido prosperando en el mundo occidental. A juicio de Weber, la evolución de Occidente consiste en un proceso de racionalización, que no refleja sino el progreso en la vigencia de la racionalidad medios-fines, que se va extendiendo a todos los sectores del sistema socio-cultural, sobre todo, a la esfera de la economía y la burocracia. Es decir, en los sectores de la vida pública crece el prestigio de la racionalidad medios-fines, hasta el punto

de que, al hablar de racionalizar, el mundo moderno entiende directamente aplicar los medios más adecuados a los fines que se persigue, teniendo en cuenta sus posibles consecuencias.

Por si fuera poco, Weber descubre otra cara en esta moneda de la racionalización occidental, que no carece de interés para nuestro tema. El avance de este tipo de racionalidad supone simultáneamente el retroceso de aquellas imágenes del mundo - filosóficas o religiosas - que habían cumplido una función de cohesión social en etapas pasadas. No son ya estas cosmovisiones las que comparten los distintos miembros de una sociedad y a la luz de las cuales se identifican como miembros de la misma: el monoteísmo axiológico ha muerto y, en cuestión de valores, cada uno tiene su dios. De ahí que el progreso racionalizador occidental consista en un progreso de la racionalidad medios-fines, al que va aparejado - como consecuencia inevitable - un proceso imparable de desencantamiento. Junto al monoteísmo racional - no hay más razón que la racionalidad medios-fines - el politeísmo axiológico, nacido del desencantamiento, es la otra cara de la moneda del proceso occidental de racionalización.

Naturalmente, esta evolución exige la presencia de expertos, de técnicos, que dominen el arte de aplicar medios a fines, evaluando sus consecuencias. Pero, ¿qué ocurre en este proceso racionalizador-técnico con los fines últimos, con los valores últimos a cuyo servicio parecen ponerse los medios y a la luz de los cuales deberían cobrar su sentido?

> El hecho de percibir - y de aceptar dentro de sí - ideas eternas que sirvieran al hombre como metas era llamado, desde hace mucho tiempo, razón.
>
> Hoy, sin embargo, se considera que la tarea, e incluso la verdadera esencia de la razón, consiste en hallar medios para lograr los objetivos propuestos en cada caso. Los objetivos

> que, una vez alcanzados, no se convierten ellos mismos en medios, son considerados como supersticiones.
>
> Horkheimer, 1969: 7

En estas palabras de Horkheimer podemos encontrar la respuesta a nuestra pregunta. La razón ha llegado a convertirse en un adversario para el hombre porque, al hilo del cambio social, sólo parece habérsele encomendado la tarea racionalizadora en el sentido de Weber; y, sin embargo, ella tenía y tiene otros cometidos; está también llamada a otras empresas.

4.2. ¿Dos conceptos de razón enfrentados?

Desde antiguo dos conceptos de razón se han ido perfilando en la historia humana, conceptos que no constituyen dos modalidades del espíritu separadas e independientes, pero han sido en ocasiones hipostasiados y contrapuestos, lo cual es buena muestra de que existe entre ellos una antinomia real. Según la denominación de Horkheimer, se trata de la razón objetiva y la razón subjetiva, en manos de Adorno la razón subjetiva transparecerá de algún modo bajo su concepto de razón identificadora, y Marcuse la revivirá de nuevo en la razón unidimensional. Y por poner fin a la trayectoria de estos dos conceptos en el seno de la Escuela de Fráncfort, diremos que han venido a desembocar por el momento en esa teoría de la racionalidad de Habermas y Apel, que distingue entre la razón instrumentaly la razón comunicativa, aunque es cierto que al hilo del tiempo ambos conceptos han ganado en riqueza y precisión; sobre todo, el concepto de racionalidad comunicativa, que sólo guarda con la razón objetiva algunos rasgos comunes.

Lo bien cierto es que los francfortianos identifican el fracaso de la Ilustración con el triunfo de la razón subjetiva o instrumental (Horkheimer), subjetiva o identificadora (Adorno), unidimensional (Marcuse), instrumental

o estratégica (Apel y Habermas). Analizar el proceso de este triunfo y tratar de desentrañar las fuerzas negativas que posibilitan su superación es la tarea de la Escuela que se inició, sobre todo, con la Dialéctica del iluminismo y con los artículos de esa misma época.

Como ya hemos apuntado, desde la perspectiva horkheimeriana cabe hablar de dos conceptos de razón, que surgen conjuntamente en la historia, porque constituyen dimensiones de un mismo espíritu, y que, sin embargo, terminan separándose, hipostasiándose y contraponiéndose al hilo de los cambios. Puesto que semejante proceso es síntoma de una contradicción real, empezaremos por considerar las peculiaridades de estas dos dimensiones del espíritu, para atender más adelante a su contraposición.

La razón subjetiva tiende a la autoconservación del individuo o de la sociedad y, fiel a su tarea, contempla cuanto le rodea como un medio al servicio de su meta. Lo que no reporte un beneficio al sujeto individual o social carece de interés para la razón subjetiva. La razón objetiva, por su parte, sobrepasa este subjetivismo del interés egoísta, y se esfuerza por configurar una jerarquía de todo lo que es, incluyendo los fines últimos; es decir, intentando hacerse cargo del bien supremo y del destino humano. Desde esta perspectiva, determinar el grado de racionalidad de la vida de un hombre supone comprobar el grado de integración armónica en la sociedad en que se inserta.

No es difícil ver en la razón subjetiva la huella de la razón técnica, que adecua medios a los fines ya dados por la naturaleza; mientras que la razón objetiva sintetiza las tareas de las razones teórica y práctica, porque, haciéndose cargo del orden cósmico, determina la conducta que en él compete a un ser racional: ser razonable significaría - como ya querían los estoicos - atenerse al orden descubierto por la razón.

Lo interesante del caso es que ser razonable no significa algo muy

diferente para la razón subjetiva y para la objetiva. Si la segunda aboga por una integración armónica en la totalidad, también la razón subjetiva aconseja adaptarse a la realidad. Y es que, en definitiva, la raíz de ambos tipos de razón es la misma. La razón objetiva, trascendiendo el interés egoísta, no pretende sino mostrar a la razón subjetiva que no logrará la autoconservación si se niega a salir de sí misma y a referirse al todo. Es preciso acceder a un orden supraindividual mediante la solidaridad social para lograr esa autoconservación por la que la razón subjetiva se afana. En cualquier caso, el objetivo por el cual la razón quiso desprenderse de toda tutela ajena y buscar la Ilustración fue el interés por eliminar el sufrimiento y fomentar la felicidad concreta.

Y ello obliga a descalificar por irracional cualquier exacerbación de uno de los dos polos. Cualquier intento de totalidad que no incluya en su seno la autoconservación y felicidad de los individuos y que abogue por el logro de valores más elevados queda desautorizado de raíz. La Ilustración apuesta por la felicidad concreta. Pero también pierden todo crédito los proyectos racionalizadores que renuncian a considerar los fines y valores últimos; y de ahí que la filosofía, como guardián de la racionalidad, se vea urgida a fomentar la constante mediación de estos dos tipos de razón. No deja de ser sintomático que esta necesidad de mediación recíproca entre las dos nociones de racionalidad surja de nuevo en la segunda generación francfortiana: la racionalidad comunicativa tiene que ser mediada por la estratégica si no queremos caer en la irresponsabilidad. Esta fue también la visión de la primera generación: la crítica de la razón ilustrada consiste en la crítica recíproca, ejercida por los dos conceptos de razón con respecto a sus respectivas consecuencias negativas.

En efecto, si la razón objetiva ejerce el monopolio de la racionalidad, es inevitable el riesgo de ideología y fraude, porque los afanes de totalidad llevan aparejado el riesgo de totalitarismo, que descuida al individuo y se

justifica con toda suerte de invenciones. Pero si la razón objetiva propende al romanticismo y la ideología, la razón subjetiva tiende a conformarse con lo que hay, a adaptarse a lo dado, temerosa de sobrepasar el marco de lo inmediato y de aspirar a la totalidad. Para ella, ser razonable significa adaptarse a los hechos, sin trascenderlos ni transformarlos, degenerando en conformismo acrítico, materialismo vulgar, nihilismo cínico.

Ésta es la razón que dirige el mundo industrial de Oriente y Occidente y que imposibilita cualquier revolución porque, sometidos a ella, los hombres no son ya sujetos de su historia, sino objetos de un oculto sujeto elíptico que decide su destino y les trata como medios, como cosas.

4.3. El triunfo de la razón instrumental

Los grandes sistemas filosóficos intentaron elaborar una teoría objetiva de la razón, que indicara el lugar del hombre en el cosmos; se trataba de afirmar a la vez la existencia de un orden objetivo cósmico y la posibilidad cognoscitiva humana de hacerse cargo de él. En este empeño la filosofía se proponía sustituir a la religión, no negando la verdad objetiva, sino proponiendo un camino racional para acceder a ella. Sin embargo, el reconocimiento de un orden objetivo puede resultar paralizante por cuanto parece imposible cambiarlo, y ello explica los primeros afanes de la razón subjetiva en el contexto filosófico. Sin embargo, su divinización terminó con el entusiasmo del comienzo, porque actualmente ninguna realidad puede mostrarse por sí misma como valiosa gracias al triunfo de la razón subjetiva: nada vale racionalmente si no-es- medio para otra cosa.

El triunfo de la razón subjetiva-instrumental supone el triunfo de la razón formal - de la capacidad para clasificar, deducir y concluir - y la derrota de la razón sustancial, que señala contenidos como valiosos. Naturalmente, las consecuencias de esta abstinencia de razón sustancial no se han hecho esperar

y son numerosas, pero, dado el espacio de que disponemos, vamos a limitarnos a cuatro de ellas:

1.La imposibilidad de juzgar racionalmente la realidad social.

2.La reificación* de las relaciones humanas.

3.El ocaso del individuo.

4.La irracionalidad de la democracia.

Al primer punto dedicaremos escasa atención por el momento, porque nos veremos obligados a comentarlo al considerar la ética discursiva de Apel y Habermas. Esta ética dialógica nace en buena medida para permitir un juicio moral sobre la realidad social, juicio que el triunfo de la razón instrumental ha privado de legitimidad.

En efecto, aceptar el monopolio de la razón subjetiva implica admitir que las metas últimas dependen de decisiones irracionales, subjetivas y que, con respecto a ellas, no cabe un juicio racional. Contra esta irracionalidad de las valoraciones últimas la Escuela de Fráncfort ha dirigido una guerra sin cuartel hasta nuestros días. Positivismo, pragmatismo, existencialismo y racionalismo crítico han ido constituyendo el blanco de sus críticas en este sentido. ¿Puede aceptarse seriamente que la razón humana nada tiene que decir acerca de los campos de concentración, la tortura, el hambre o la violencia? Una razón que se exima de enjuiciar tales realidades, ¿merece llamarse razón humana?

La Escuela de Fráncfort se opone a ese concepto de razón menguada, que impide calificar de absurdo, de lógicamente contradictorio, el éxodo de una humanidad que camina hacia la desdicha; porque una razón humana íntegra, interesada en la emancipación, no puede renunciar a enjuiciar y condenar

cuanto se opone a la felicidad concreta.

4.3.1. La teoría de la reificación

Los primeros francfortianos toman de G.Lukács un buen número de elementos, de entre los que destacan la teoría de la reificación, el concepto de totalidad - al que ya nos hemos referido - y la dialéctica como movimiento de totalización; otros temas, como el del proletariado, las relaciones entre espontaneidad y organización o las relaciones entre clase y partido, quedan, por el contrario, en la penumbra. En este apartado vamos a ocuparnos de esa teoría de la reificación que Lukács bosquejó en Historia y conciencia de clase, en relación con la razón formalizada, y que los primeros francfortianos toman de él.

La cosificación es una variante de la alienación, su forma más radical y extendida, característica de la moderna sociedad capitalista. Consiste en la transformación de las propiedades, relaciones y acciones humanas en propiedades, relaciones y acciones de cosas, que se independizan del hombre y gobiernan su vida. También, en este contexto, los seres humanos se convierten en cosas.

La cosificación es un proceso que se remonta a las sociedades que utilizan herramientas, pero en estas etapas no supone sino realizaciones parciales. La transmutación de todos los productos de la actividad humana en mercancías acontece con el adveni miento de la sociedad industrial. A partir de entonces, el valor de cualquier objeto viene determinado desde un aparato económico, que se interesa por el valor de uso en cuanto puede asignársele un valor de cambio, y no desde la religión o la metafísica. Lo valioso en sí no existe. El valor de los objetos viene medido por su utilidad, que les convierte en mercancías. La razón formal transforma en medios, objetos, cosas, cuanto toca, de igual modo que el legendario rey Midas transformaba en oro cuanto

tocaba: los productos de la actividad humana, las relaciones, la fuerza de trabajo, la naturaleza interna y externa quedan convertidos en mercancía, en cosa.

Recordar la moraleja del popular cuento no está de más: el rey Midas muere por falta de alimento, porque todo se convierte en oro entre sus manos; el individuo muere también a manos de esta dialéctica de la razón subjetiva que, buscando la autoconservación y el progreso, convierte en mercancía todo lo humano: el arte, el pensamiento, la naturaleza, las relaciones entre los hombres. El final de esta historia no puede ser sino el ocaso del individuo, la muerte del hombre como sujeto de la historia. No es de extrañar que la razón se haya convertido para él en un adversario.

Antaño las obras de arte aspiraban a revelar la verdad; hoy día aspiran a satisfacer los gustos de las masas. El artista, antes de lanzar su producto al mercado, sondea de un modo u otro la opinión del público. Si el producto fracasa es por defecto del sondeo, no porque el artista desee a toda costa representar la verdad por medio del arte. Es el mercado quien fija, en último término, el valor.

También el pensamiento se ha transformado en mercancía y la lengua en su embellecimiento. Demagógicamente se pretende hacer creer que el nivel espiritual de las masas ha ascendido, pero es falso porque el espíritu se difunde como un bien de consumo, cuando precisamente el verdadero interés del espíritu consiste en negar la cosificación; consiste en convertirse en sujeto y no en cosa. Si la Ilustración se conforma con el pensamiento de la época - sea conservador o progresista - ha firmado su condena y cerrado el camino de la libertad. Porque el pensamiento y la lengua se han transformado en mercancía.

El mismo pensamiento científico se encuentra también sometido a este fenómeno reificador, porque la lógica se ha cosificado. En este sentido, es

sumamente penetrante el análisis adorniano de Metacrítica de la gnoseología.

A juicio de Adorno, la lógica hunde sus raíces en el pensamiento, y el pensamiento se genera dentro de una red de prejuicios, intuiciones e impulsos que tienen que ser superados y conservados en él para que se produzca el conocimiento. Eliminar el deseo supone eliminar el pensamiento. Sin embargo, la lógica ha intentado erigirse como ciencia estricta suprimiendo todos estos elementos vitales diferenciadores porque, aunque ella misma lo ignora, está determinada desde el proceso histórico-social. La lógica responde al deseo de dominación, que se sirve de la razón subjetiva, en este caso bajo la forma de razón identificadora.

Indudablemente, la tarea integradora y organizadora de la lógica resultó imprescindible en los albores de la humanidad para liberarse del mito, ligado a la naturaleza, que se presenta como lo irracional múltiple. Pero el interés por la autoconservación degeneró en afán de dominio. La lógica, con su carácter absoluto y riguroso, nos asegura una gran economía mental en cuanto afirma que entre dos proposiciones contradictorias una es verdadera y otra falsa. Y precisamente esto necesita quien busca dominar: eliminar la complejidad vital y afirmar lo que hay, valiéndose de principios absolutos, incontrovertibles, idénticos para todos.

Una lógica así entendida es un instrumento de opresión, que ha olvidado sus raíces históricas y sociales, que se ha reificado. Ante su universalidad el individuo queda anulado, porque lo lógico no puede justificarse desde lo psicológico. Y esto es cierto; pero no lo es menos - a juicio de Adorno - que la lógica no es el producto de un sujeto trascendental, sino de un sujeto social. Su cosificación supone el autoextrañamiento del pensamiento.

El pensamiento, el arte, la lógica se han convertido en instrumentos en manos de la razón instrumental, ¿qué ocurre con la naturaleza y con el individuo, presunto sujeto de la razón?

4.3.2. ¿Es posible una razón instrumental y ecológica?

El tema de la relación entre hombre y naturaleza es de suma actualidad. Movimientos ecologistas nos recuerdan insistentemente que hemos equivocado el modo de tratar a la naturaleza y que las consecuencias son catastróficas: contaminación, agotamiento de los recursos naturales, riesgo de destrucción de la ecosfera. Se impone con carácter de urgencia la necesidad de adoptar una nueva actitud ante la naturaleza, asumir una nueva moral. Pero, ¿qué tipo de moral?, ¿dónde reside el error?

La prehistoria del desastre ecológico comienza con el mandato del Génesis de dominar la tierra, pero la historia filosófica se inicia con la separación cartesiana entre res extensa y res cogitans, entre la naturaleza material y la pensante, que exigen un tertium quid-una sustancia infinita -para lograr la armonía. Ciertamente, la razón cartesiana fue necesaria para que el hombre tomara conciencia de su poder transformador, porque la anterior inserción en la naturaleza suponía un universo estático, incapaz de cambio. Y, de hecho, la Ilustración creyó descubrir que la historia humana es la historia del progreso, pero de un progreso bifurcado en dos ramas: la técnica y la moral. El progreso moral se fenomenizaba en el entusiasmo de los pueblos ante los ideales de la revolución francesa; el progreso técnico se desplegaba en el espectacular avance de las ciencias y su aplicación. ¿Por qué la razón moral quedó postergada ulteriormente a la hora de entender el progreso? ¿Por qué quedaron unidas las ideas de progreso y avance técnico, que afectaron incluso al marxismo?

En una sociedad mercantil en la que el valor de cuanto es viene dado por su capacidad para convertirse en mercancía y para ser objeto de intercambio, todo es medio para otra otra cosa, todo vale para satisfacer necesidades, nada vale en sí. Y como Kant recordaba en su Fundamentación de la metafísica de

las costumbres, lo que es medio para otra cosa tiene un precio porque puede sustituirse por un equivalente. Una sociedad mercantil sólo entiende de cosas que tienen precio, que pueden intercambiarse por equivalentes, que son medio para satisfacer necesidades. Sin embargo, continuando con Kant, la moralidad tiene sentido únicamente si hay cosas que valen por sí mismas, para las que no hay equivalente alguno, que son fin y no medio para la satisfacción de necesidades; en suma, que tienen dignidad y no precio.

¿Qué puede hacer una sociedad mercantil con cosas que tienen dignidad y no precio? Sencillamente, no puede valorarlas, porque le falta sensibilidad para cuanto no puede venderse en el mercado. Por eso, la sociedad industrial, en aras de la supervivencia, recurre al discurso moral como discurso ideológico e identifica el progreso con el progreso técnico. Éste es el secreto del triunfo de la razón instrumental. Y una vez la razón instrumental en el poder, ¿qué hará con la naturaleza, tanto externa como interna?

Siguiendo su modo habitual de proceder, la razón subjetiva degrada la naturaleza al estatus de material sin más derecho que el de ser dominado. La relación hombre-naturaleza es la relación sujeto-objeto, dominador-cosa dominada, que debe ser infinitamente dominada. Se produce entonces esa mala infinitud hegeliana, que consiste en un proceso de dominio al infinito. La naturaleza externa sufre la opresión y se rebela contra ella, pero también la naturaleza interna se resiente y se rebela. Este resentimiento, paradójicamente, es aprovechado por la sociedad industrial para sus fines; y con ello entramos en una de las teorías más caras a Adorno y Horkheimer: la teoría de la mimesis.

Según nuestros autores, para comprender algunos fenómenos de la psicología de masas es preciso recurrir a un mecanismo psicológico específico: el impulso mimético del niño, que le permite aprender. La civilización empieza con los impulsos miméticos innatos en el hombre que,

sin embargo, éste debe trascender y sublimar. El progreso cultural y la educación consisten en transformar comportamientos miméticos en comportamientos racionales. Adaptarse significa llegar a ser como el ambiente, en aras de la autoconservación, y ello supone, sin lugar a dudas, una represión del impulso mimético, una represión de la naturaleza interna. ¿Es la solución eliminar la civilización opresora y volver a etapas pasadas? Porque la naturaleza humana se rebela contra este dominio de la civilización a la que llega a odiar.

Pero el retorno a los orígenes es ya impensable, y quienes lo propugnan aprovechan la rebelión de la naturaleza dominada para sus fines. Éste es el fenómeno que se ha producido con el nazismo. Cuando los nazis, los industriales y los militares que les apoyaban tuvieron que recurrir a las masas, se aprovecharon de los impulsos naturales reprimidos de los explotados por las técnicas de la producción en masa. Los intereses de los dominadores no coincidían con los de las masas, pero las necesitaban, y de ahí que apelaran a esa naturaleza oprimida de las víctimas de la razón instrumental. La naturaleza se elevó a la categoría de principio supremo para poner al servicio del nazismo los impulsos naturales reprimidos de las masas, y se convirtió en arma del pensamiento contra el pensamiento.

Si la naturaleza fue entronizada como vitalidad pura, el uso y abuso de un darwinismo popular convirtió a la razón en instrumento de la naturaleza. El darwinismo, en manos de los nazis, dejaba de ser una teoría de la evolución orgánica, para convertirse en un imperativo moral, según el cual adaptación y autoconservación son los dos grandes principios del comportamiento natural y, por tanto, del humano. Puesto que sólo los adaptados al medio sobreviven, la razón se convierte en inteligencia práctica, que ve en la naturaleza un estímulo para la actividad humana. Todos los elementos del pensamiento que trascienden la función de adaptación y conservación son recluidos en el despreciado ámbito de lo espiritual inútil, y la razón se reduce de nuevo a

instrumento, en este caso de la selección natural.

La conclusión de Adorno y Horkheimer es clara. No se trata de retornar a etapas primitivas para lograr una conciliación entre razón y naturaleza, aun cuando es cierto que la razón es naturaleza, porque tales regresos son instrumentalizados por la razón subjetiva, prolongando la opresión de la naturaleza.

> El único modo de socorrer a la naturaleza consiste en liberar de sus cadenas a su aparente adversario, el pensar independiente.
>
> Horkheimer, 1969: 137

Éste es el único modo de salvar a ese individuo que se diluye en la cosificación de la naturaleza, del pensamiento, del arte y la lógica.

4.3.3. El ocaso del individuo

> La transformación total de todo dominio ontológico en un dominio de medios, llevada a cabo realmente, conduce a la liquidación del sujeto que ha de servirse de ellos. He aquí lo que confiere a la sociedad industrial moderna su aspecto nihilista. Una subjetivación que eleva al sujeto, al mismo tiempo lo condena.
>
> Horkheimer, 1969: 103

La razón subjetiva, a fuerza de querer asegurar la autoconservación del sujeto, ha logrado su anulación. Ignoramos ya quién es el sujeto de la razón. Un sujeto elíptico sin rostro se ha adueñado de la escena, convirtiendo a seres vivos e inertes en objetos, en cosas. Frente a él, el ciudadano de a pie experimenta un profundo malestar, porque se sabe a sí mismo como cosa

sujeta a las leyes de una voluntad extraña.

El individuo, que empezó a bosquejarse en la filosofía de Sócrates, cobró en el cristianismo un valor peculiar. Creado a imagen y semejanza de Dios, beneficiario del sacrificio de Cristo, su alma poseía una luz interior que nunca percibió el pensamiento griego.

> Precisamente, la noción de alma como luz interior, como morada de Dios, surgió sólo con el cristianismo y frente a ella toda la antigüedad resulta vacua y fría. Frente a las enseñanzas y parábolas del evangelio, frente a las historias de simples pescadores y artesanos de Galilea, las obras griegas más logradas parecen nudas y desalmadas - pues les falta precisamente aquella "luz interior" - y los personajes prominentes de la antigüedad parecen inmaduros y bárbaros.
>
> Horkheimer, 1969: 146

El respeto por el individuo continúa constituyendo la esencia de lo social en el liberalismo, aun cuando por razones económicas; pero va perdiendo su valor en un sistema económico que no busca satisfacer las necesidades de todos, sino servir a la estructura del poder. La autoconservación del individuo no depende siquiera de sus propias previsiones, porque su futuro descansa en manos extrañas. Ahora bien, dado el crecimiento técnico, ¿no ha llegado la hora de la liberación?

La liberación está lejos. El discurso individualista es hipócrita porque la cultura de masas, contra toda apariencia, no indi vidualiza, no socializa, sino que atomiza. Paradójicamente, los grandes sistemas colectivistas y la cultura de masas, lejos de crear individuos autónomos y comunitarios, los convierten en átomos aislados que constituyen una dúctil masa en manos del poder; los transforma en átomos homogéneos que se limitan a imitar los mismos

modelos. ¿Qué queda de los ideales democráticos de los siglos XVII y XVIII, fundados en el valor del individuo, y de metas valiosas por sí mismas, como la libertad, la igualdad y la justicia?

4.3.4. Una democracia desarraigada

En sus orígenes las democracias se concibieron como expresión de los principios arriba citados, principios que parecían proceder de la razón objetiva. Pero el triunfo de la razón subjetiva comporta inevitablemente su desarraigo: la razón formal no reconoce como valioso nada sustancial; la razón instrumental pone cualquier idea al servicio de la autoconservación. ¿Qué razones existen, pues, hoy día para aceptar esos principios democráticos?

Ciertamente, esta pregunta, formulada en la década de los cuarenta, sigue valiendo ahora mismo, y la respuesta es idéntica: no hay razones. En la tradición filosófica la democracia hundía sus raíces en principios de orden especulativo, tales como el supuesto de que la misma sustancia intelectual o la misma conciencia moral se encontraban presentes en todos los hombres. De estos supuestos espirituales bebía su sentido la regla de las mayorías, que constituyó una fuerza de resistencia contra la injusticia existente. Pero estos fundamentos han perdido su valor y la mayoría se convierte en un poder incontestable ante el que todo pensamiento debe inclinarse, sin contar ya con razones para ello.

No vale apelar a la tradición para seguir manteniendo principios de tal trascendencia, porque la tradición fue criterio de autoridad mientras pretendió transmitir la verdad objetiva; pero si negamos desde el comienzo la posibilidad de verdad objetiva, el recurso a la tradición carece de valor.

El triunfo de la razón instrumental ha comportado, pues, la muerte del individuo, la cosificación de los productos y relacio nes humanas, y el

desarraigo de la democracia. Este triunfo se ha plasmado también en la ciencia y en la filosofía a través del imperio del pragmatismo. El pragmatismo es el modo de pensar que funciona en la filosofía y en las ciencias, sea a través del neotomismo o del positivismo cientificista. Pero éste es un tema que recogerá Marcuse aún con mayor energía que Adorno y Horkheimer, y al que Habermas prestará también atención; por eso dejamos su tratamiento para los próximos capítulos.

5

La razón humana no es neutral

S.1. Ciencia y técnica como "ideología"

Como el lector habrá podido apreciar, el título de este apartado coincide con el de un célebre artículo publicado por J.Habermas en 1968. Dicho artículo, dedicado por el autor a Herbert Marcuse con ocasión de su septuagésimo aniversario, toma como punto de partida un descubrimiento marcusiano que va más allá de la crítica de la razón instrumental. Si Adorno y Horkheimer denunciaron la equivocidad del concepto weberiano de racionalización, poniendo al descubierto la dialéctica de la Ilustración, Marcuse agudizó las contradicciones de esta dialéctica al afirmar que la ciencia y la técnica realizan la función de ideología en el capitalismo tardío.

Podemos decir no sólo que la razón técnica se extiende a distintos ámbitos de la vida, sino que legitima la dominación social; función que antaño desempeñaban las imágenes del mundo y las ideologías. Ciencia y técnica llevan a cabo una tarea política de legitimación, a la par que constituyen la más importante fuerza productiva. Pero esto viene a confirmar que una teoría crítica de la sociedad no puede ya conformarse con la crítica marxiana de la economía política, porque la relación entre los diversos subsistemas ha variado sensiblemente, exigiendo una nueva base conceptual para la crítica.

De la constatación de que la ciencia y la técnica han asumido un papel de legitimación política partirán tanto Marcuse como Habermas, agudizando el

diagnóstico de la dialéctica de la Ilustración. Ambos percibirán igualmente la necesidad de elaborar una teoría de las sociedades del capitalismo tardío, que supere la crítica marxiana de la economía política y sea apta para criticar la ideología burguesa del capitalismo liberal. Sin embargo, no ofrecen soluciones idénticas: Marcuse propone la creación de un nuevo tipo de ciencia y técnica, no dominador, sino liberador de la naturaleza; Habermas, por el contrario, está convencido de que el interés por dominar es compañero inseparable de la ciencia y de la técnica, y de que no es, por tanto, una ciencia reconciliadora la que nos permitirá progresar en la autonomía. El interés humano en la emancipación tiene que contar con el interés por el dominio, propio de la ciencia y de la técnica; pero también, y sobre todo, con el interés práctico de los hombres por llegar a un acuerdo, por lograr un entendimiento. ¿Cómo han llegado Marcuse y Habermas a este tipo de soluciones?

En principio, Marx abrió el camino hacia una teoría de la sociedad no contemplativa, sino transformadora, al criticar la ideología burguesa desde la crítica de la economía política. En el espectro del capitalismo liberal la estructura económica determinaba de forma inmediata la configuración de las ideologías que le servían de respaldo: una moral universalista apoyaba el intercambio de equivalentes en el mercado, mientras que la libertad jurídica para contratar permitía convertir la fuerza de trabajo en mercancía con toda legalidad. Separado el trabajador de los medios de producción, la institución del libre contrato de trabajo posibilitaba ocultar la dominación subyacente a la realidad del trabajo asalariado; por eso, la teoría de la plusvalía, que cuantifica la explotación, significa una crítica del capitalismo liberal y, a la vez, de la dominación política y del formalismo moral.

Sin embargo, desde el último cuarto del siglo XIX, el capitalismo ha tomado unos derroteros distintos. Aumenta la intervención estatal con el fin de asegurar la estabilidad del sistema y, por otra parte, la investigación científica se une estrechamente a la técnica, de tal modo que las ciencias se

erigen como primera fuerza productiva. La intervención estatal se hace necesaria para prevenir las disfuncionalidades del sistema económico, pero con ella pierde toda base práctica la ideología burguesa del intercambio justo. La economía se politiza necesariamente, y ello significa un cambio en la relación entre economía y política, porque no puede seguir manteniéndose, ni que la segunda se encuentra únicamente en la superestructura, ni que la sociedad sea autónoma frente al estado.

Si la ideología del intercambio justo ha dejado de legitimar el sistema de dominio, es preciso hallar para él una nueva legitimación, que no retroceda a formas precedentes de dominio político inmediato, porque la democracia formal es ya irreversible. Las luchas de emancipación burguesa contra el dominio político inmediato tienen por resultado la declaración de los derechos fundamentales del hombre y la admisión del mecanismo de las elecciones generales. Ya es imposible retroceder.

De ahí que la ideología del libre cambio no sea sustituida ya por una dominación política inmediata, sino por la racionalidad tecnológica, a juicio de Marcuse, o por la autocomprensión tecnocrática de la sociedad, a juicio de Habermas.

En efecto, la concepción marxiana del materialismo histórico concedía a las fuerzas productivas un papel eminente, entre otras razones, porque su desarrollo podía impulsar una época de revolución social, al mostrar su contradicción con las relaciones de producción. Sin embargo, como descubrirá Marcuse, en el seno de las sociedades industriales avanzadas se produce un fenómeno totalmente nuevo: por vez primera las fuerzas productivas - entre las que se cuentan la ciencia y la técnica como fuente principal - no juegan ya en contra de las legitimaciones vigentes, sino que se encargan de legitimar las relaciones de producción y el correspondiente aparato ideológico, perpetuándolo. Las fuerzas productivas no constituyen ya

el motor del cambio social; por el contrario, legitiman la dominación en el capitalismo tardío.

Y es que el concepto weberiano de racionalización - como ya hemos advertido - entraña una enorme ambigüedad. Si racionalizar significa ampliar el ámbito de la ciencia y la técnica, llegamos a la irracionalidad. Porque, como ya apuntaron Husserl y Heidegger, la técnica es capaz de configurar un mundo, con su inevitable tendencia a anticipar y proyectar en la naturaleza lo que tiene que ser hallado desde las necesidades de operacionalización, de manipulación. Esa ciencia que presume de neutralidad axiológica, que pretende separar la investigación del momento de la aplicación, no es neutral en modo alguno, sino que lleva en su mismo concepto el interés por dominar. Toda apariencia de neutralidad enmascara el partido que la razón técnica occidental ha tomado: su afán de dominio.

Si Marcuse critica el concepto weberiano de racionalización fundamentalmente en Industrialización y capitalismo en la obra de Max Weber (1964), es en El hombre unidimensional (1964) donde lleva al extremo la dialéctica de la razón técnica: la razón técnica proporciona los medios necesarios para la liberación, pero convirtiéndose a la vez en legitimadora de la dominación. El a priori tecnológico es un a priori político.

Y es que la contradicción entre el carácter social de las fuerzas productivas y su organización particular, entre la riqueza social y su empleo destructivo, persiste y se agudiza en las sociedades del capitalismo tardío; y, sin embargo, la ciencia y la técnica, precisamente como fuerzas productivas, realizan la tarea de dar un barniz de racionalidad al dominio del hombre por el hombre y de la naturaleza por el hombre. El bienestar proporcionado por el progreso técnico cumple una misión legitimadora, porque los hombres comprenden que no les queda más remedio que sacrificar su libertad y su autonomía, en aras de un aparato técnico que les retribuye con el confort. La

institucionalización del dominio como dominio político se hace irreconocible.

En este diagnóstico sobre el afán de dominio que mueve a la racionalidad científico-técnica coinciden Marcuse y Habermas, pero difieren en lo que a vías de solución se refiere.

5.2. Ciencia pacificadora frente a ciencia dominadora

Desde la perspectiva marcusiana, el interés dominador que acompaña a la ciencia y la técnica es una de las opciones por las que la humanidad se ha decantado en la lucha por la supervivencia, pero cabe señalar otros modos de racionalidad, presentes en la historia del pensamiento, desde sus comienzos; cabe pensar en una racionalidad que abogue por la pacificación y por el libre desarrollo de las facultades humanas.

Si la historia de Occidente ha apostado por una razón que es ley, regla y orden; que somete a la naturaleza externa y reprime los impulsos libidinales de la naturaleza interna, cabe pensar en una racionalidad no dominadora, sino liberadora; no sojuzgadora, sino reconciliadora. Para ella carecerá de sentido la separación moderna entre lo que es y lo que debe ser, que introduce un abismo entre el conocimiento científico-técnico y las cuestiones sobre valores y fines últimos, de los que tratan la ética y la metafísica. Por el contrario, esta ciencia reconciliadora se haría cargo de sus propias valoraciones, que expondría como necesidades, y de sus fines últimos, que traduciría en posibilidades técnicas.

Con ello, acabarían los días de ese oscurantismo que pretende reducir el problema de las valoraciones y fines al ámbito misterioso de la ética y la metafísica; la Ilustración avanzaría hasta hacerse cargo de todo ámbito natural y humano, desde una ciencia que tiene por meta la verdadera misión de la razón: lograr la satisfacción de las necesidades materiales del hombre, organizar racionalmente el reino de la necesidad.

Desde esta nueva ciencia, la reconciliación de logos y eros - no la dominación del eros por el logos - conduciría a una relación distinta entre el arte y la ciencia, de tal modo que la razón se convertiría en el organon del arte de la vida. El concepto de razón, en cuanto eros, es idéntico al deseo de dominar la energía destructiva.

Naturalmente, esta revolución política, que cambiaría el signo dominador de la ciencia y la técnica, y las conjugaría nuevamente con el arte, no puede llevarse a cabo sin dificultades. Cierto que los hechos apuntan a un cambio social, porque la irracionalidad de la totalidad crece vertiginosamente, como también la necesidad de expansión agresiva, la explotación, la amenaza de la guerra y la deshumanización. Hechos como éstos sugieren una alternativa histórica, cifrada en la utilización planificada de los recursos para satisfacer las necesidades con un mínimo de esfuerzo, dirigida a la pacificación y a la transformación del ocio en tiempo libre. Es indudable que los hechos, al ser comprendidos, apuntan dialécticamente a su transformación.

Y, sin embargo, la teoría es incapaz de hacer algo más que levantar acta de que las condiciones están puestas, porque la verdad tiene que ser realizada mediante la praxis y en el presente no se insinúa respuesta práctica alguna. Para que los hombres cambien el signo dominador de la ciencia por uno liberador es preciso que sean capaces de comprender los hechos y de valorar las alternativas, y eso es imposible, porque los hombres se encuentran manipulados y desconocen sus propias aspiraciones.

> ¿Cómo pueden los individuos administrados - cuya mutilación está inscrita en sus propias libertades y satisfacciones, y así es reproducida en una escala ampliada - liberarse al mismo tiempo de sí mismos y de sus amos? ¿Cómo es posible pensar siquiera que puede romperse el círculo vicioso?

Marcuse, 1985: 280

Por desgracia, la teoría crítica es incapaz de mostrar tendencias liberadoras dentro de la sociedad establecida. El pueblo, que era fermento del cambio social, se ha convertido en fermento de cohesión social. Sólo cabe confiar en los proscritos del sistema, en los perseguidos de otras razas y en los parados. Tal vez se cumplirá de este modo el aforismo de W Benjamin, que Marcuse recuerda al final de El hombre unidimensional.• "sólo por los que carecen de esperanza nos es dada la esperanza' (Ibid., 286). La conciencia más avanzada de la humanidad se unirá a la fuerza más explotada.

Y, sin embargo, la revolución de los marginados no parece muy creíble, entre otras razones, porque el sistema no vive de su trabajo y, por tanto, no pueden amenazar con retirar su cooperación.

Tampoco la transformación del interés por el que ciencia y técnica se ponen en movimiento tiene visos de realizarse. Los grupos ecologistas presentan enmiendas parciales al imperio de la razón técnica dominadora, pero no alternativas globales. Sería hermoso poder hablar con Marx y cierta tradición marxista (Bloch) de una resurrección de la naturaleza caída; sin embargo, no es una nueva técnica quien la hará posible. La propuesta de Habermas - unida a la de Apel en multitud de ocasiones - resulta más plausible y se sustenta sobre el siguiente trípode:

a)Es menester atribuir a la praxis científico-técnica el interés manipulador y dominador que le pertenece de modo intrínseco; pero, a la vez, también es necesario señalar que la historia no se explica sólo por un afán de dominio, sinónimo de emancipación, sino por la constelación de tres intereses cognoscitivos: el emancipatorio, el técnico y el práctico.

b)Esta ya célebre doctrina de los intereses cognoscitivos no deja de

guardar relación con el núcleo indiscutible de la reflexión apeliano-habermasiana: una teoría de la racionalidad que intenta, a la vez, superar el ambiguo concepto weberiano de racionalización y suplir una carencia grave de la primera generación francfortiana, la carencia de un concepto elaborado de razón que presente la contrapartida a la razón instrumental. Precisamente, la teoría de la acción comunicativa permitirá bosquejar los trazos de esta teoría de la racionalidad, que jugará desde el comienzo con dos conceptos clave, trabajo e interacción.

c)Por último, los resultados de esta teoría de la racionalidad vendrán verificados de forma indirecta por un intento de teoría de la evolución social, que proyecta superar la sujeción de los anteriores francfortianos a una filosofía de la historia, sin renunciar por ello a contar con un criterio de progreso.

En lo que al primero de los puntos citados se refiere, es la reflexión sobre la praxis científico-técnica la que saca a la luz la existencia de tres criterios cognoscitivos en el desarrollo de la especie humana. La polémica con el positivismo, que dirige algunas de las investigaciones de Apel y Habermas, arroja como saldo positivo el resultado de que la razón no es neutral, sino interesada. Puesto que el presente capítulo se enmarca en el rechazo de la razón neutral, en él consideraremos la doctrina de los intereses cognoscitivos, dejando para capítulos ulteriores los restantes puntos. Ciertamente, la separación en capítulos es convencional y no persigue otra meta que la de facilitar la lectura.

5.3. La polémica con el positivismo

Una de las constantes de la Escuela de Fráncfort es su polémica con el cientificismo. El cientificismo no consiste en la admiración por las ciencias ni

en la ponderación de las ventajas que aportan a la liberación humana, porque en este sentido la teoría crítica aprecia los beneficios de las ciencias como pocas corrientes filosóficas lo han hecho. El cientificismo al que la Escuela de Fráncfort se enfrenta consiste en la actitud epistemológica de creer que la ciencia no es sólo una forma de conocimiento posible, sino que el conocimiento se identifica con la ciencia.

Esta actitud hunde sus raíces remotas en la distinción kantiana entre conocer y pensar y en la asimilación, también kantiana, del conocimiento con el conocimiento científico. Para Kant el pensamiento es sin duda superior al conocimiento, porque dirige la vida moral que es lo más valioso del hombre, pero no es conocimiento porque no encuentra su refrendo y su límite en la experiencia.

Cierto que Kant adscribió a la razón tanto el conocimiento como el pensamiento, y con ello confirió carta de racionalidad al conocimiento científico, al ámbito moral y a la reflexión filosófica. En todos estos campos está presente la razón, que es la facultad de lo intersubjetivo, la facultad que permite efectuar afirmaciones y prescribir deberes que pueden ser comunicados a todos los hombres y aceptados por ellos. En este sentido, la razón es la facultad que nos permite hablar de humanidad de un modo no meramente biológico.

Sin embargo, esta todavía modesta razón kantiana, que separa los límites del conocimiento de lo que es, y el pensamiento de lo que debe ser, se ve conservada y superada en ese concepto hegeliano de razón, que acoge en su seno ser y deber ser en relación dialéctica. Sólo a partir de la racionalidad de lo que es podemos anticipar ese deber ser, que no se agota en mero deber ser, sino que va a ser por la mediación de la praxis. La dialéctica hegeliana permite anticipar en la teoría lo que debe ser -va a ser - por la praxis. La razón se hace cargo del ser y el valor: la razón con un sentido enfático.

Es Horkheimer quien recoge la antorcha de esta razón con sentido enfático, a través de Marx, y la utiliza como elemento de crítica contra la racionalidad de la ciencia y la filosofía burguesas: el positivismo, el pragmatismo y también el neotomismo, separan nuevamente el conocimiento científico de las valoraciones morales, de la metafísica y de la reflexión filosófica, y confieren un carácter racional únicamente al primero. El requisito de comunicabilidad y aceptabilidad por todo hombre únicamente lo cumplen las ciencias formales y las empírico-analíticas; la moral, la metafísica o la reflexión filosófica son incapaces de intersubjetividad y, por tanto, de objetividad; de ahí su irracionalidad y subjetivismo.

Como vimos en el capítulo anterior, el cientificismo, como actitud epistemológica, circunscribe el ámbito racional al de los medios: "la razón se realiza a sí misma cuando niega su propia condición absoluta - razón con un sentido enfático - y se considera como mero instrumento" (Horkheimer, 1969: 7). Por ello, ya Horkheimer considerará al positivismo como tecnocracia filosófica, y le acusará de convertir al pensamiento en rector mundi sólo cuando funciona como ancilla administrationis (Ibid., pp. 70-71). Cierto que el pensamiento ha asumido ese papel de esclavo en otras ocasiones, como es el caso de aquella escolástica para la que la philosophia no era sino ancilla theologiae. Sin embargo, añadirá Horkheimer, al menos la teología era consciente del valor de la sierva; por el contrario, positivismo y pragmatismo reflejan una sociedad que no tiene tiempo de recordar ni de reflexionar; a su luz, la calculabilidad sustituye a la verdad.

También Habermas desde sus primeros escritos entra en polémica con ese cientificismo del que dan fe las dos direcciones de la teoría analítica del momento: la que pretende una reconstrucción lógica del lenguaje científico, en la línea del Tractatus, y la que se interesa por la reconstrucción lógico-metodológica del proceso de investigación, en el sentido de la popperiana Lógica de la investigación científica. En este apartado nos ceñimos a la

polémica con el positivismo, porque en capítulos anteriores hemos dedicado alguna atención al racionalismo crítico. Del positivismo puede decirse que ha traicionado las aspiraciones de la Ilustración.

En efecto, en el siglo XVIII, y gracias al afianzamiento de la filosofía de la historia, la razón se vio urgida a contribuir de un modo peculiar al esclarecimiento de la praxis humana. La realización de la humanidad se presentaba como una tarea distendida a lo largo de la historia, que parte de esa experiencia específica, detectada por la fenomenología de Hegel y por el psicoanálisis de Freud: la experiencia de la emancipación mediante la comprensión crítica de las relaciones de dominio. La liberación necesita de esa reflexión que intenta desvelar lo reprimido y es precisamente la razón quien puede llevarla a cabo. Sólo la reflexión del género humano sobre su propia historia permite comprender el momento presente; sólo el bosquejo de una sociedad futura, entrañada en la historia, ofrece un criterio para la crítica.

La razón ilustrada era una razón decidida por la emancipación; decidida, por tanto, a la reflexión y a la crítica. Desde su perspectiva, el grado supremo de reflexión coincidiría con la total autonomía de los individuos, con la eliminación del sufrimiento y con el fomento de la felicidad concreta. La ilustración es la experiencia de la mayoría de edad; la experiencia de que lo razonable es abolir todas las relaciones de poder que no tengan más legitimidad que su facticidad. Contra la aceptación acrítica del dominio fáctico, legitimado en base a la autoridad o a la tradición, la razón ilustrada propone la reflexión crítica. Su motor es el interés por la emancipación.

La razón ilustrada ha sido traicionada por el positivismo, el historicismo y el pragmatismo, que en la segunda mitad del siglo XIX, al rebajarse la ciencia al papel de fuerza productiva en una sociedad industrializada, desgarran su noción enfática. De la razón se expulsa la espontaneidad de la esperanza, la toma de partido, la sensibilidad frente al sufrimiento y la opresión, la

voluntad de emancipación y la dicha de la identidad encontrada. Todos estos factores quedan en manos de la decisión irracional, mientras que la relación teoría-praxis consiste en el empleo racional de técnicas aseguradas por la ciencia empírica. Nos encontramos en una sociedad que confunde el actuar con el disponer (Habermas, 1971 a: 307-308).

Y es que el cientificismo de esta razón menguada lleva aparejados, como consecuencias inevitables, el decisionismo, el objetivismo, la neutralidad axiológica y el dogmatismo.

El decisionismo en el terreno de los valores y fines últimos porque sólo cabe esperar intersubjetividad -y, por tanto, objetivi dad - en el ámbito del conocimiento científico-técnico, mientras que las decisiones morales quedan a merced de las decisiones subjetivas, irracionales. Neutralidad axiológica porque, desde el principio weberiano de la no-valoración, la objetividad de las ciencias reclama la exención de todo posible elemento subjetivo, como las valoraciones.

Pero también el positivismo degenera en objetivismo, puesto que pretende que la filosofía, de igual modo que las ciencias, debe proceder intentione recta; es decir, debe tener el objeto ante sí y no puede asegurarse de sí misma mediante reflexión. Todo conocimiento que pretenda objetividad urde su trama sobre el esquema sujeto-objeto, propio del conocimiento científico, e impide al sujeto reflexionar sobre las condiciones en virtud de las cuales conoce; condiciones que no son necesariamente las categorías de la lógica trascendental kantiana, sino que se refieren también a la historia y a la tradición, en cuyo seno un sujeto es capaz de conocer.

En este orden de cosas, el objetivismo positivista se enfrenta a la reflexión hermenéutica en general y, en nuestro caso, a la hermenéutica crítica de Apel y Habermas en particular: el objetivismo es incapaz de dar cuenta de la objetividad de nuestro conocimiento, porque impide reconocer

reflexivamente las condiciones en virtud de las cuales un conocimiento puede pretender validez. Esta falta de reflexión sobre el sujeto mismo que hace la ciencia y la historia conduce a considerarle un experto, pero nunca un sujeto responsable del acontecer.

Por último, el positivismo - como ya hemos apuntado en ocasiones - nos conduce al dogmatismo de los hechos. Los hechos se presentan como lo incuestionable en su facticidad, como si no fueran resultado de un devenir; lo cual es especialmente peligroso para las ciencias sociales, porque el dogmatismo de los hechos invita a sustraer el statu quo a toda posible crítica. Las relaciones fácticas de dominio quedan al margen de toda discusión racional y son aceptadas en su facticidad.

Pero ¿cómo el conocimiento -y, concretamente, la filosofía- han llegado a aceptar esta dejación de poderes? El abandono de la reflexión y de la racionalidad moral es el resultado de una historia del conocimiento, que es preciso reconstruir; una historia que nos ha llevado desde la teoría del conocimiento hasta su diso lución en esa teoría de la ciencia que consagra el absolutismo de la pura metodología.

5.4. De la teoría del conocimiento a la teoría de la ciencia

Habermas dedica una de sus mejores obras - Conocimiento e interés (1968) - a reconstruir la historia de la disolución de la teoría del conocimiento en teoría de la ciencia, historia que - a su juicio - constituye la prehistoria del nuevo positivismo. El proyecto inicial del autor consistía en completar la obra citada con otros dos libros, en los que se ocuparía de reconstruir críticamente el desarrollo de la filosofía analítica; pero el hecho de que en la época en que fue publicado el primer libro de la presunta trilogía estuviera ya en auge la crítica al cientificismo, le llevó a abandonar el proyecto y a centrarse en la construcción de su propia propuesta: la elaboración de una

teoría de la acción comunicativa, de la que nos ocuparemos en el próximo capítulo. En este apartado nos dedicaremos todavía a completar la crítica al positivismo, que ha convertido la teoría del conocimiento en teoría de la ciencia y ha olvidado la inevitable conexión que existe entre conocimiento e interés. Los jalones de semejante transformación serían los siguientes (Habermas, 1982a: 307-308):

a) La teoría del conocimiento constituye el asunto fundamental de la filosofía moderna hasta los umbrales del siglo XIX. La pregunta ¿cómo es posible un conocimiento fiable? resulta decisiva en esta época y, por ello, la relación entre la filosofía y la ciencia resulta clara: la filosofía es un tipo peculiar de saber, que ni se identifica con las ciencias, ni se limita a explicar su modo de proceder; señala a las ciencias el lugar que deben ocupar en el conjunto del saber.

Al hilo de estas pretensiones, inicia Kant la andadura de una filosofía de la reflexión, que concibe como método propio de la filosofía la reflexión trascendental; es decir, la reflexión sobre las condiciones subjetivas del conocimiento, que proporciona una fundamentación no objetivista del conocimiento, una fundamentación que asegura su obje tividad. La reflexión trascendental es, pues, el medio adecuado para evitar ese objetivismo que incapacita a los sujetos para asegurarse de sus propias posibilidades y les convierte en objetos. Ninguna teoría de la ciencia que se ocupe del conocimiento debe abandonar este modo de fundamentación sin interrumpir arbitrariamente la reflexión.

El afán por evitar el objetivismo carente de reflexión explicará el hecho de que Habermas no abandone nunca el modelo trascendental de fundamentación. Si bien, al abandonar el modelo kantiano de la filosofía de la conciencia en aras de una filosofía del lenguaje, la

reflexión sobre las condiciones de la experiencia posible se convertirá en reconstrucción de las bases de validez del habla, el modelo trascendental - convenientemente matizado - permanecerá hasta el presente.

b)Profundizando en esta tradición kantiana, Hegel somete a autocrítica radical la crítica del conocimiento, sustituyendo la reflexión trascendental - de signo fundamentalista - por la autorreflexión fenomenológica del conocimiento. La gnoseología kantiana partía de tres presupuestos:

1. La existencia de un modo paradigmático y, por tanto, normativo de conocer (la física y las matemáticas).

2. La aceptación de un concepto del yo también normativo.

3. La distinción entre razón teórica y práctica.

Aceptar estos presupuestos supone destruir el proceso reflexivo, porque la reflexión no tiene comienzo: siempre es posible retroceder a una fase precedente.

De ahí que Hegel sustituya la teoría del conocimiento por la autorreflexión fenomenológica del espíritu, que se atiene al carácter circular del conocimiento. Lo propio de la estructura del saber-se a sí mismo es que hay que haber conocido para poder conocer explícitamente; sólo un sabido anterior puede recobrarse como resultado y ser examinado en su proceso genético. Las etapas de la reflexión, a las que la conciencia crítica sólo puede acceder en un pri mer momento por anticipación, pueden reconstruirse a través de la repetición sistemática de las experiencias constitutivas de la historia de la humanidad.

c) Marx, siguiendo a Hegel, acepta el carácter generado del sujeto histórico, pero tal sujeto no es ya una conciencia trascendental, un Yo, ni un Espíritu absoluto, sino el género humano, cuyas capacidades cognoscitivas se transforman en el proceso histórico desde las condiciones materiales. Aun cuando Marx no fundamenta explícitamente la teoría del conocimiento en una teoría de la sociedad, es ésta una consecuencia que se deduce claramente de su propuesta.

d) El positivismo, de Comte a Mach, al apreciar la crisis de la teoría del conocimiento, abandona la exigencia de fundamentación reflexiva del conocimiento en aras del objetivismo. La autorreflexión, en términos de teoría del conocimiento, queda prohibida. La pregunta por las condiciones del conocimiento posible viene sustituida por una investigación metodológica sobre las reglas de la constitución y la comprobación de las teorías científicas.

e) Desde la supresión de la crítica del conocimiento por Hegel y Marx, es impensable la destrucción del objetivismo por medio de un retorno a Kant. Sólo puede disolverse desde la ciencia misma, desde una metodología que siga hasta el fin sus problemas y se vea obligada por ellos a ejercer la autorreflexión.

En esta línea se sitúan Peirce y Dilthey, desde las ciencias de la naturaleza el primero, desde las ciencias del espíritu el segundo. Peirce lleva a cabo una crítica pragmatista del sentido en el contexto de la metodología de las ciencias de la naturaleza, porque concibe el conocimiento como una actividad mediada por signos, dotados de las tres dimensiones semióticas (sintáctica, semántica y pragmática). Dilthey, por su parte, realiza una crítica historicista en el ámbito de la metodología de las ciencias del espíritu.

Ambos apelan, pues, de algún modo a una fundamentación

trascendental que no tiene su punto supremo en un sujeto trascendental ajeno a la historia y a las influen cias sociales. Peirce investiga el, a priori, pragmático de la experiencia experimental, mientras que Dilthey se ocupa del, a priori, comunicativo de la experiencia irrepetible de las interacciones mediadas lingüísticamente. Ninguno de ellos alcanza a descubrir explícitamente que a los saberes que investigan subyacen un interés de dominio y un interés práctico, porque les falta una reflexión histórica sobre la ciencia, pero en la producción de ambos autores se apunta a la presencia de tales intereses. Hasta el punto de que Apel, mejor conocedor de Peirce que Habermas, construye su pragmática trascendental desde la semiótica de Peirce.

f)El psicoanálisis utiliza la autorreflexión de forma metódica, en el sentido de iluminar los modelos de percepción y acción compulsivamente restringidos, para poder liberarse de ellos.

A lo largo de este proceso ha triunfado el positivismo, que apuesta por una teoría de la ciencia impregnada del absolutismo de la pura metodología. Jirones de reflexión han quedado en el camino, porque dos grandes descubrimientos han sido arrumbados: el descubrimiento hegeliano-marxiano de la interdependencia existente entre la metodología de las ciencias y el proceso objetivo de formación del género humano, y el descubrimiento kantiano de que toda razón es interesada. Por eso, la única crítica que puede romper el objetivismo consiste en mostrar - como hacen Apel y Habermas en su crítica de la ciencia - la conexión existente entre conocimiento e interés; pero esto significa que una crítica radical del conocimiento sólo es posible como teoría crítica de la sociedad.

5.5. Los intereses del conocimiento

Por curioso que pueda parecer, la doctrina apeliano-habermasiana de los

intereses del conocimiento se inspira - según afirmación expresa del propio Apel - en la doctrina scheleriana de las formas o impulsos del saber (Apel, 1973, 1: 31). En efecto, en su Sociología del saber habla Scheler de tres impulsos, situados en la raíz de todo afán humano por saber:

1. El impulso hacia la salvación, que se transforma en saber teológico.

2. El impulso metafísico, que se plasmará en una ciencia sobre las esencias de las cosas.

3. El impulso de dominio, orientador del saber científico-técnico a partir de la modernidad y, sobre todo, a partir del positivismo (Scheler, 1973: 76-81).

No es difícil advertir que la doctrina scheleriana de los impulsos al saber está escrita, al menos en parte, contra Comte, porque recoge las raíces de los tres estadios comtianos: el estadio teológico, el metafísico y el positivo; pero a continuación tiene buen cuidado en marcar las distancias con el egregio positivista. Mientras para Comte cada uno de estos saberes nace y muere en la historia sucesivamente, de forma que el posterior viene a reemplazar al anterior, afirma Scheler rotundamente que las tres formas de saber son vitales para el hombre, de modo que no deben sucederse, sino convivir. Ninguna forma de saber puede saciar el impulso que orienta el esfuerzo de los restantes saberes.

En este mismo sentido construyen Apel y Habermas su doctrina de los intereses cognoscitivos: los tres intereses son constitutivos de la especie humana, hasta el punto de que la aparición de Conocimiento e interés provocó una animada polémica en torno al posible carácter trascendental de los famosos intereses cognoscitivos. Habermas pretende eludir el problema situándolos más allá de la distinción entre lo trascendental y lo empírico, pero resulta bastante difícil - por no decir imposible - negar el carácter

trascendental de unos intereses que se presentan como condiciones de objetividad del conocimiento posible en los distintos ámbitos accesibles al saber humano.

Lo que sucede, sin embargo, es que tales intereses no se atribuyen ahora a un sujeto trascendental - more kantiano-, sino a un género humano, surgido contingentemente en la historia y que se reproduce empíricamente. Los intereses cognoscitivos son para Habermas "orientaciones básicas, inherentes a determinadas condiciones fundamentales de la reproducción y la autoconstitución posibles de la especie humana; es decir, al `trabajo' y a la `interacción"' (Habermas, 1982a: 199).

No se trata, pues, de intereses empíricos, individuales, sino inherentes a un género humano, que se orienta por ellos hacia saberes necesarios para su reproducción y autoconstitución. Y puesto que son tres las perspectivas desde las que concebimos necesaria y trascendentalmente la realidad, tres son las categorías del posible saber:

1. Informaciones, que amplían nuestra potencia de dominio técnico.

2. Interpretaciones, que posibilitan una orientación de la acción bajo tradiciones comunes.

3. Análisis, que emancipa a la conciencia con respecto a fuerzas hipostasiadas (Habermas, 1984: 175-176).

A estos tres tipos de saber subyacen tres intereses cognoscitivos, tres orientaciones básicas del saber:

1. El interés técnico, que abre el sentido de las ciencias empírico-analíticas.

2. El interés práctico, constitutivo del sentido en el dominio de las ciencias histórico-hermenéuticas.

3. El interés emancipatorio, que dirige la tarea de las ciencias sociales críticas, es decir, del psicoanálisis y la crítica de las ideologías.

Ver en estos tres intereses el trasunto de los impulsos schelerianos hacia el saber no resulta difícil. El interés técnico corresponde al impulso scheleriano de dominio, el interés práctico procede del impulso hacia el saber de formación, hacia el saber metafísico; el interés emancipatorio traduce a un mundo secular el impulso hacia la salvación.

De lo que cabría dudar, sin embargo, es de que existan verdaderamente en el mundo humano equivalentes funcionales; cabría dudar de que el psicoanálisis y la crítica de las ideologías, nacidos para saciar el interés por la emancipación, tengan fuerza suficiente para saciar ese impulso hacia la salvación, que en la religión encontraba su respuesta. Tal vez la inviabilidad de los presuntos equivalentes funcionalesy la permanencia insobornable del impulso hacia la salvación explique el recurso a la trascendencia de los fundadores de la Escuela de Fráncfort.

Naturalmente, y cambiando de tercio, la relación que existe entre los tres intereses de que tratamos es de colaboración y mutua ayuda, aun cuando los comentaristas hayan emprendido alguna polémica al respecto.

Llevados de su afán academicista, algunos de ellos han visto en el tema una atractiva presa: ¿defiende Habermas la dependencia de los intereses técnico y práctico con respecto al emancipatorio? ¿Indica, por el contrario, en otro lugar que el interés emancipatorio es derivado, porque una sociedad no desfigurada por la explotación no necesitaría sus servicios? ¿No defiende Apel una igualdad de rango entre los tres intereses, al afirmar que los científicos precisan entenderse, que quienes buscan entenderse tienen que recurrir a la crítica de las ideologías, que todos deben contar con la lógica, pero la lógica, a su vez, acude al interés práctico?

Al cabo de tan sabrosas disquisiciones una cosa viene a resultar clara: los tres intereses se necesitan recíprocamente y es, por tanto, inevitable mediarlos dialécticamente.

Y situados en el terreno de las disputas, tal vez se lleve la palma la polémica en torno al carácter empírico o trascendental de estos intereses. ¿No es todo interés, ex definitione, individual, empírico? Ciertamente, tal definición no cuadraría a los intereses con que nos enfrentamos. Y es que fue Kant - como Habermas reconoce en Conocimiento e interés - quien descubrió en la Crítica de la razón práctica que a la razón humana acompañan siempre intereses, en virtud de los cuales se pone en ejercicio. Dos intereses atribuyó Kant en aquella obra a la razón: el teórico, que tiende a lograr la perfección lógica del conocimiento, y el práctico, que se desvive por desvelar el destino del hombre.

Tales intereses, por acompañar a la razón, pueden atribuirse sin empacho a la razón de cualquier hombre.

Con respecto a este tema, el paso del idealismo kantiano al materialismo francfortiano no consistirá en convertir intereses trascendentales en intereses empíricos, sino en traspasar a un género humano, que se autoconstituye y reproduce en la historia, intereses que Kant adjudicó a una razón pura.

Por tanto, me atrevería a decir, como conclusión de este apartado, que la célebre doctrina apeliano-habermasiana de los intereses del conocimiento es la resultante de combinar los siguientes elementos: la doctrina kantiana de los intereses de la razón, la doctrina scheleriana de los tres impulsos del saber, las sugerencias implícitas en Peirce y Dilthey en torno a un a priori técnico y un a priori hermenéutico. Todo ello engarzado en una filosofía de la historia de corte hegeliano-marxista, que contempla la autoconstitución y reproducción del género humano como fruto de un movimiento de emancipación.

Poner en cuestión esta filosofía de la historia supone remover los cimientos de tan vasto edificio. Y esto parece haber hecho precisamente el Habermas de la segunda época, que trata de arrojar por la borda ese pesado lastre de la primera generación francfortiana. Pero ¿qué queda entonces de la doctrina de los intereses en el momento presente?

Apel la conserva sin empacho alguno en su proyecto de antropología del conocimiento, en la que entran cuantos elementos son necesarios para conocer, trátese de elementos corporales o de intereses cognoscitivos. Pero a Habermas las afirmaciones antropológicas le parecen demasiado fuertes o demasiado débiles: demasiado fuertes si proceden de una antropología que se pronuncia en torno a la esencia del hombre; demasiado débiles si son fruto de una antropología empírica. Por ello, apuesta por una nueva ciencia, que no es filosofía de la historia, ni antropología filosófica: apuesta por una teoría de la evolución social.

Sin embargo, en la teoría habermasiana de la evolución social y en su teoría de la acción comunicativa continuarán presentes de algún modo los intereses cognoscitivos: el interés técnico, en la acción instrumental*; el interés práctico, en la acción comunicativa; el interés emancipatorio, por su parte, parece seguir inspirando a los dos restantes. Pero ahora todo se interpreta en otra clave, en clave pragmática, en términos de comunicación.

6

De la utopía del trabajo a la utopía de la comunicación

6.1. La "Crítica del programa de Gotha"

> En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!
>
> Marx: Crítica del programa de Gotha

Con estas célebres palabras dibuja Marx en su época de madurez (1875) los contornos del reino de la libertad. El desarrollo de las fuerzas productivas permitirá por fin la emancipación frente a la naturaleza y, con ella, el tránsito a la propiedad colectiva de los medios de producción, así como el fin de la división del trabajo. Concluirán las relaciones de explotación, que han recorrido la prehistoria humana, porque la sociedad clasista carecerá de lugar

y sentido. La doble emancipación - frente a la naturaleza y frente a las relaciones cosificadas - sentará las bases por vez primera para la realización del hombre como ser social.

En la fase superior de la sociedad comunista el proceso económico no regirá los destinos de los hombres. En su lugar, los productores libremente asociados dirigirán el proceso económico y distribuirán su fruto, atendiendo a las necesidades y exigiendo según las capacidades. Ciertamente, la dirección no será conflictiva porque los intereses de clase habrán desaparecido. El hombre viejo habrá muerto y en su puesto surgirá ese hombre nuevo, cuyos intereses son universales.

Por último, la desaparición de la división del trabajo traerá también consigo el fin de la división entre el trabajo intelectual y el manual, quedando superado ese hombre unidimensional, ese productor imposibilitado de realizar su esencia humana. Frente a él, surgirá en la fase superior de la sociedad comunista ese hombre total, realizado desde el trabajo pluridimensional. El trabajo alienado ha sido superado en el reino de la libertad.

Desgraciadamente, ya en el siglo XXI ningún país puede ufanarse de haber alcanzado el reino de la libertad. Y, lo que es peor, ninguno parece anunciar su advenimiento, porque hoy día se presentan a la humanidad una serie de riesgos que afectan a los mismos intereses vitales: la carrera de armamentos, la difusión de armas nucleares, el empobrecimiento en los países en vías de desarrollo y un largo etcétera son buena muestra de que tenía razón Bloch en pronosticar para el futuro tal vez un pessimum en vez de un optimum. ¿Estamos, pues, legitimados para calificar de utopía este cuadro marxiano de la Crítica al programa de Gotha y para colgarlo en las paredes de algún museo decadente?

Aunque la Escuela de Fráncfort ha hecho gala de una gran aversión a las

utopías positivas, no es menos cierto que el motor de la teoría crítica ha sido, y continúa siendo, la idea de una sociedad más racional. Hasta el punto de que en el caso de Habermas los rasgos de esta sociedad empiezan a cobrar de nuevo rasgos positivos. No parece bastar a la racionalidad con la negación del mal; tal vez necesite aventurar ciertos rasgos de un mundo más humano, siempre que sean tales que prevengan cualquier riesgo de absolutización.

En este orden de cosas, desde las primeras obras de Habermas empieza a perfilarse esa ya célebre situación ideal de habla, idéntica a la comunidad ideal de argumentación propuesta por Apel, que nos permite vislumbrar los rasgos de una sociedad futura. ¿Nos encontramos ante una utopía irrealizable? ¿Ante un tratado de paz, sellado - al estilo de Hegel - con un mundo inhumano? ¿Ante una idea regulativa, siguiendo la tradición kantiana? ¿Ante un futuro necesario? Para despejar, tal cúmulo de incógnitas nos vemos obligados a empezar por una tarea mucho más modesta: la de mostrar cómo se produce el paso desde la Crítica del programa de Gotha a la Teoría de la acción comunicativa; desde la utopía del trabajo a la utopía de la comunicación.

6.2. La utopía del trabajo

Pese a todas sus críticas al socialismo utópico, Marx - a juicio de Habermas - continúa aferrado a la utopía de la sociedad del trabajo. La estructura de la sociedad civil burguesa quedó marcada por el trabajo abstracto*; por un trabajo que se orienta al lucro, se rige por el mercado, se revaloriza en términos capitalistas y se organiza en forma de empresas. La naturaleza del trabajo en la sociedad capitalista influyó en todas las esferas de la vida humana hasta el punto de determinar su configuración. Este es el motivo por el que el Marx de los Manuscritos hizo del trabajo la esencia del hombre, extrapolando una categoría económica al campo filosófico. No es, pues, extraño que las expectativas utópicas de los primeros socialistas, y también

de Marx, se centraran en la esfera de la producción: la superación de la alienación del trabajo significa la superación de toda escisión en la esencia humana.

Y, sin embargo, hoy día, en nuestro comienzo de siglo, el vigor de las utopías parece declinar. Tal vez porque no hay ya razón alguna para la esperanza; tal vez porque - atendiendo a la sugerencia de Habermas - son precisamente las utopías ligadas a una sociedad del trabajo las que han perdido plausibilidad en una sociedad que todavía no ha encontrado un sustituto para ellas. Sin utopía - piensa nuestro autor - no hay más que trivialidad y desconcierto, pero es preciso dar con ese ideal de futuro, que tiene sus raíces hundidas en nuestro presente y que no es ya el de la Crítica del programa de Gotha.

En este tema invirtió precisamente Habermas el tiempo que se le concedió en noviembre de 1984 para dirigirse (¿o aleccionar?) a nuestros diputados en el Palacio de las Cortes. Si sus palabras dejaron huella en nuestros próceres es cosa que no nos concierne. Nosotros vamos a limitarnos a exponer muy brevemente por qué los acentos utópicos deben desplazarse desde el concepto de trabajo hacia otro concepto que parece conservar el latido de la racionalidad más entrañablemente humana: el concepto de acción comunicativa.

6.3. Los límites del estado social

El síndrome de abstinencia en lo que a expectativas utópicas se refiere, y del que dan buena muestra nuestras sociedades desarrolladas, tiene su origen - según Habermas - en la decadencia de la utopía del trabajo. Alcanzar semejante utopía suponía ya para el materialismo histórico la conjunción de dos elementos infraestructurales: el sobredesarrollo de las fuerzas productivas y la agudización de la lucha de clases, que comportaría la revolución social

por parte del proletariado. Y, sin embargo, el marxismo hizo depender en exceso la actividad de los sujetos del desarrollo de las fuerzas productivas. Hoy la utopía del trabajo parece agonizar, y con ella todo ensueño utópico. Descubrir el nexo que une a ambos acontecimientos nos obliga a sacar a la luz los límites del estado social.

En efecto, la utopía del trabajo inspiró los proyectos del comunismo y del corporativismo autoritario, pero también del reformismo del estado social. A partir de la década de los años cuarenta en los países de Occidente los partidos en el gobierno han obtenido sus respectivas mayorías desde los objetivos del estado social, pero este tipo de estado se encuentra hoy ante una contradicción: por una parte, continúa teniendo como punto de referencia las relaciones laborales reformadas; pero, por otra parte, se ve obligado a abandonar el trabajo como punto central de refe rencia. ¿Cómo hemos llegado a esta aporética situación y qué medios nos permitirán superarla?

El trabajo sigue siendo el punto de mira del estado social porque el modo de pacificar el antagonismo de clases latente consiste en compensar los posibles riesgos y conflictos ocasionados por el trabajo asalariado. La prevención de los riesgos (accidente, enfermedad, pérdida del empleo, invalidez) hace el trabajo más humano, y las compensaciones - por medio de derechos y del poder adquisitivo - permiten mantener en estado de latencia los conflictos de clase. Una política de pleno empleo constituye, pues, la principal meta del estado social.

Sin embargo, para cubrir con éxito estos objetivos el estado social se ha visto obligado a intervenir en el sistema económico capitalista, con el fin de protegerlo y moderarlo. Su intervención permite garantizar a los trabajadores los derechos en que soñaba la utopía del trabajo: participación política y participación en el producto social. Es, pues, la intervención estatal la que garantiza la coexistencia entre democracia y capitalismo.

Este modo de actuar ha permitido ir trampeando la situación desde finales de la Segunda Guerra Mundial hasta la década de los setenta; pero a partir de estas fechas sus límites internos han ido saliendo a la luz. ¿Qué posibilidades tiene el estado social de domesticar al capitalismo? ¿Es el poder político un buen camino para asegurar formas de vida más dignas del hombre?

Ante la primera pregunta cabe decir - siguiendo a Habermas- que la expansión del estado social comporta la muerte del capitalismo; pero, por otra parte, su intervención es necesaria para que el capitalismo siga sobreviviendo. Con lo cual resulta palmario que el estado social se ve obligado a limitarse a sí mismo. Pero entonces -y con ello entramos en la segunda vertiente de la paradoja planteada al comienzo de este apartado - el trabajo deja de constituir su punto de referencia. Ya no se trata de lograr el pleno empleo, sino de poner límites al estado mismo.

Porque la cuestión de los ingresos y de la prevención de riesgos podría resolverse de modos diversos en una sociedad con trabajo escaso: puede establecerse un sistema dual que garantice unos ingresos mínimos y reparta trabajo y desempleo según las capacidades de cada uno; también es posible repartir ingresos y tra bajo de modo que nadie quede al margen de la contribución laboral; o bien cabe recuperar el latino otium cum dignitate, que llevaría a reducir al mínimo el trabajo, considerado ahora como un mal necesario y no como fuente de dignidad.

Ahora bien, sea cual fuere la alternativa por la que optáramos, la cuestión fundamental permanece sin respuesta: ¿es el estado quien tiene que tomar las decisiones? ¿Es la administración del estado quien debe organizar las formas de la convivencia? Sin necesidad de recurrir al discurso anarquista, estamos plenamente legitimados para decir que no es el poder administrativo quien tiene que decidir los fines últimos de la sociedad, como tampoco el sistema económico está autorizado para ello. Bien claro lo vio el marxismo, pero

prestó poca atención al otro factor del cambio social, que sí ostenta un pleno derecho a decidir sus propios fines: los productores en una sociedad que hace del trabajo su centro; los posibles interlocutores - añadirá Habermas - en una sociedad que pone el acento en la comunicación.

En efecto, de los tres recursos con los que las sociedades modernas cuentan como medio de control - el dinero en el sistema económico, el poder en el político y la solidaridad en el mundo de la vida - sólo la solidaridad del mundo de la vida está legitimada para poner límites a los otros dos sistemas y para tomar decisiones con respecto a opciones últimas. Porque el mundo de la vida, en el que los valores se transmiten y los individuos se socializan, subsiste y se reproduce gracias a las acciones comunicativas y no a las estratégicas, gracias a la interacción y no al trabajo.

Una formación democrática de la voluntad, que ponga las decisiones en manos de los afectados por ellas, es el único camino para domesticar al estado y al proceso económico. La solución es, pues, una democracia participativa, un socialismo democrático. La utopía del trabajo traspasa necesariamente a la utopía de la comunicación, cuyos trazos vienen dibujados por la situación ideal de habla. Pero antes de llegar a ella, tenemos que recorrer todavía cierto trecho: tenemos que mostrar cómo se han gestado los dos conceptos con los que hemos venido operando - trabajo e interacción - y qué relación guardan con un concepto de razón en sentido enfático, heredero de la Ilustración.

6.4. Trabajo e interacción

El origen de estos dos conceptos puede rastrearse en la filosofía hegeliana del período de Jena y en el materialismo histórico. Habermas recibe ambos conceptos ya en sus obras tempranas (Trabajo e interacción, 1967) y los transforma en piezas clave de su edificio intelectual, al identificarlos con los

dos tipos de acción que entrañan el secreto de la racionalidad humana: la acción racional-teleológica y la acción comunicativa. Puesto que trabajo e interacción son nucleares para la teoría de la racionalidad, describiremos brevemente su biografía, recurriendo al artículo citado de Habermas y al conjunto de obras en que se ocupa de ello.

Ya en el período de Jena se enfrenta Hegel al concepto kantiano de acción moraly le acusa justificadamente de monologismo. En efecto, la acción moral kantiana tiene por objeto lograr la unión de la voluntad particular y la voluntad universal, renunciar a todo interés subjetivo y alcanzar la objetividad o, lo que es idéntico, la intersubjetividad. De ahí que el primer requisito para que una máxima pueda considerarse como ley moral consista en su universalizabilidad, en su capacidad para ser extendida a todo hombre, renunciando con ello al subjetivismo. Sin embargo, en la filosofía kantiana falta un elemento clave para Hegel: la categoría de reconocimiento recíproco.

En efecto, los sujetos morales kantianos tienen que someter su máxima al test de la universalización, pero cada sujeto ha de operar monológicamente. Si la máxima es correctamente universalizada, el sujeto individual podrá afirmar que ha descubierto una ley racional, válida para todos: la intersubjetividad habrá sido alcanzada monológicamente, a través de una armonía racional preestablecida. Este modo de proceder olvida -a juicio de Hegel- que los sujetos morales están ya implicados en unas relaciones de interacción, en cuya base se encuentra un reconocimiento recíproco.

Como G.H.Mead recordará más tarde, la formación de la identidad de un sujeto se produce en el medio del reconocimiento recíproco que preside el proceso de socialización. Sin este tipo de reconocimiento es imposible asumir una identidad humana. En este sentido, la acción moral kantiana tiene que ser superada, porque la identificación entre voluntad particular y universal no es un presupuesto, sino un resultado que se logra, no a través de la reflexión de

un sujeto solitario, sino a través del acuerdo comunicativo entre sujetos opuestos, sobre la base de un reconocimiento recíproco.

La reflexión, en su carácter de procedimiento clave para lograr la identificación entre lo particular y lo universal, viene, pues, sustituida por el medio en que tal identidad se establece. En este período de Jena, Hegel habla de tres medios en los que el sujeto logra su identidad: la familia, el lenguaje y el trabajo. Ellos posibilitan la formación de la identidad de la conciencia que da nombres, de la conciencia astuta y de la conciencia reconocida.

En lo que a trabajo e interacción se refiere, Hegel los considera como medios heterogéneos y complementarios y aprecia entre ellos - entre otras - una conexión: que son indispensables para liberar al hombre en cuanto a la naturaleza interna y externa. En esta línea es en la que Marx, aun sin conocer los manuscritos de Jena, reinterpreta los conceptos que nos ocupan en términos de relaciones y fuerzas de producción. Ahora bien -y éste es uno de los ataques permanentes a Marx por parte de la Escuela de Fráncfort-, Marx extrae todas las categorías únicamente a partir del trabajo, reduciendo a él la interacción. Esta tendencia cientificista está en la base de las interpretaciones mecanicistas que se han hecho del materialismo histórico.

Sin embargo, es urgente - piensa Habermas - mantener la distinción entre trabajo e interacción y no identificarlos con las fuerzas y relaciones de producción, porque estos conceptos sirven para interpretar el capitalismo liberal, pero no las restantes épocas. Mantener separados estos conceptos puede ayudarnos en la tarea de vislumbrar un concepto de razón en sentido enfático.

6.5. Acción comunicativa y acción instrumental

Como apuntábamos en capítulos anteriores, el concepto weberiano de racionalización es insuficiente porque el progreso occi dental supone -y éste

es el mayor hallazgo de la segunda generación de la Escuela de Fráncfort - progreso en el trabajo y en la comunicación; exige la racionalización progresiva de ambos aspectos.

Sin embargo, también es cierto que una versión oficiosa de la teoría weberiana de la acción nos conduciría de algún modo a las afirmaciones que venimos haciendo, porque atendería al concepto de interacción - y no al de acción teleológica - a la hora de introducir los aspectos racionalizables de la acción (Habermas, 1981c: 1, 381-387). Desde esta perspectiva, Weber no sólo tendría en cuenta el carácter teleológico de la acción social, sino también los mecanismos de coordinación de la misma; es decir, si la relación social se apoya sobre intereses o sobre un acuerdo normativo. Esta versión nos serviría para distinguir entre la existencia fáctica de un orden económico y la validez social de un orden jurídico; en el primer caso, las relaciones se estabilizan gracias al ensamblaje fáctico de intereses; en el segundo, logran estabilidad mediante la aceptación de pretensiones normativas de validez. El paso del primer tipo de coordinación al segundo es posible añadiéndole la validez del acuerdo; así se explica la transformación usual de las costumbres en normas obligatorias.

Pero con lo dicho no queda todavía completo el cuadro de la tipología de la acción social, porque la costumbre y la acción acordada convencionalmente suponen todavía el grado ínfimo de racionalidad desde esta perspectiva; un grado más elevado de racionalidad viene representado por la acción estratégica*, que se mueve por intereses complementarios y contingentes, y por la acción posconvencionalmente acordada. Esta última no se encuentra ligada a la tradición - como en el caso de la costumbre-, sino que depende de una creencia en la legitimidad, sobre la cual se ha reflexionado. El derecho racional moderno, con la idea de un contrato entre libres e iguales, hace descansar esta creencia en procesos racionales de formación de la voluntad.

La tipología oficiosa de la acción social, según Weber, quedaría, pues, del siguiente modo:

Tipología alternativa de la acción en Habermas

		Grados de racionalidad de la acción	
		Bajo	Alto
Coordinación	Mediante intereses	Acción fácticamente acostumbrada (costumbre)	Acción estratégica (interesada)
	Mediante acuerdo normativo	Acción acordada convencionalmente (comunitaria)	Acción acordada posconvencionalmente (social)

Esta tipología oficiosa tiene su punto de apoyo en Economía y sociedad, pero sólo su punto de apoyo. Porque - según Habermas - Weber no ha distinguido con claridad, a nivel de orientaciones de la acción, entre las relaciones sociales mediadas por intereses y las relaciones sociales mediadas por el acuerdo normativo. Y, lo que es más grave, porque Weber explica de modo insuficiente el acuerdo racional (posconvencional), aunque lo distinga del acuerdo ligado a la tradición (convencional). Precisamente, el hecho de que Weber utilice el modelo del contrato entre sujetos privados para explicar el acuerdo racional, le impide aprovechar cumplidamente la tipología que nos ocupa para entender la problemática de la racionalización social.

A juicio de Habermas, el secreto de la insuficiencia weberiana radica en lo siguiente: si Weber hubiera relacionado la acción posconvencionalmente acordada con los fundamentos práctico-morales de la formación discursiva de la voluntad, hubiera distinguido la acción comunitaria de la acción social, no mediante la orientación racional-teleológica de la acción, sino mediante los niveles pos convencionales de la racionalidad moral-práctica. Se hubiera

percatado entonces de las consecuencias que para los sistemas de acción tiene la racionalización ética, investigada por Weber en las tradiciones culturales.

Desgraciadamente, la versión oficial carece de conceptos adecuados para enjuiciar el proceso de racionalización desde otro aspecto que no sea el de la racionalidad teleológica, y de ahí que Weber no pueda entender el progreso en la racionalización más que como ampliación de los subsistemas de la acción racional-teleológica.

En este orden de cosas, introduce Habermas los dos conceptos que constituirán la clave de su teoría de la racionalidad, como también la de Apel, atendiendo a dos orientaciones de la acción, relacionadas con la coordinación mediante intereses y mediante acuerdo normativo de la tipología oficiosa weberiana.

Tipos de acción en Habermas

		Orientación de la acción	
		Orientada por el éxito	Orientada por el acuerdo
Situación de la acción	No social	Instrumental	–
	Social	Estratégica	Comunicativa

La acción racional-teleológica (o trabajo) es aquella en que el actor se orienta primariamente al logro de una meta, elige los medios y calcula las consecuencias. El éxito de la acción consiste en que se realice en el mundo un estado de cosas deseado.

A su vez, la acción racional teleológica puede ser:

a) Instrumental, cuando se atiene a reglas técnicas de acción, que descansan sobre el saber empírico; estas reglas implican pronósticos

sobre sucesos observables, que pueden resultar verdaderos o falsos.

b)Estratégica, cuando se atiene a las reglas de la elección racional y valora las influencias que pueden tener en las decisiones de un contrincante racional.

Las acciones instrumentales pueden ligarse a interacciones sociales, mientras que las acciones estratégicas son en sí mismas acciones sociales.

La acción comunicativa es la interacción simbólicamente mediada. En ella los planes de acción de los actores no se coordinan sobre la base de cálculos egocéntricos de éxito, sino sobre el acuerdo*, porque en el caso de la acción comunicativa los participantes no se orientan primariamente por el éxito propio, sino que persiguen sus metas en la medida en que pueden conjugar sus planes desde definiciones comunes de la situación. Mientras que el aprendizaje de las reglas de la acción racional-teleológica nos permite adquirir nuevas habilidades, la internalización de normas de conducta afecta a las estructuras de la personalidad.

Esta nueva tipología de la acción, que Habermas conserva desde sus primeras obras, nos permite resolver algunos problemas que dejaron pendientes Marx, Weber y los primeros francfortianos. De entre ellos seleccionaremos cuatro de vital importancia:

1.Los conceptos de acción racional-teleológica y acción comunicativa nos ayudan a reinterpretar el concepto weberiano de racionalización desde una perspectiva crítica más acertada que la de Marcuse.

2.Gracias a ellos se abre paso la idea de una racionalidad no subjetiva, formal, identificadora, la idea de una racionalidad práctica que procede del mundo de la vida, en el que los sujetos se realizan mediante interacciones.

3. Los conceptos de estos dos tipos de acción nos permiten vislumbrar una salida humana a las crisis de legitimación del capitalismo tardío.

4. Una nueva utopía - la utopía de la comunicación - da nuevamente a la historia un sentido.

Evidentemente, el descubrimiento de esta racionalidad propia del mundo de la vida hubiera sido impensable sin el giro lingüístico practicado por la filosofía. A él deben la hermenéutica y la pragmática la capacidad de acercarse al ámbito del acuerdo entre sujetos, inaccesible a una reflexión no-lingüística. Pero -y aquí viene una interesante puntualización por parte de Habermas y Apel - también es menester reconocer que el uso lingüístico orientado al entendimiento, al acuerdo, es el modo original de usar el lenguaje, porque el lenguaje se dirige esencialmente a lograr un acuerdo entre los interlocutores. El entenderse de modo indirecto - el dar a entender o dejar entender - es, por tanto, parasitario. De ahí que Habermas se permita afirmar:

> El acuerdo es inherente como télos al lenguaje humano. Lenguaje y acuerdo no se comportan recíprocamente como medio y fin, pero sólo podemos esclarecer el concepto de acuerdo cuando precisamos lo que significa utilizar proposiciones con sentido comunicativo. Los conceptos de habla y acuerdo se interpretan recíprocamente.
>
> Habermas, 1981c: 1, 387

Y más adelante:

> He llamado "acción comunicativa" a la clase de interacciones en que "todos" los participantes concilian entre sí sus planes individuales y, por tanto, siguen sus metas ilocucionarias "sin reservas".

Ibid., 1981c: 1, 395

Esta versión teleológica del lenguaje, que lo entiende como dirigido por su propia esencia a lograr un total entendimiento entre los hombres, ha sido sumamente criticada por los detractores de la teoría de la acción comunicativa. ¿No es la acción estratégica tan propia de la racionalidad lingüística como la comunicativa? ¿No es imposible a los hombres llegar a un perfecto entendimiento? ¿No existen otras formas de expresión lingüística a las que no les interesa concordar, sino sugerir? ¿No comunican también algo acciones extralingüísticas, como el uso de la violencia?

Naturalmente, todas estas cuestiones son de vital importancia para una teoría que pretende hacer de la reflexión en torno a la acción comunicativa la base normativa de una teoría de la sociedad; pero no lo es menos para esa ética discursiva que cuenta con la misma base normativa. Porque es evidente que seguir sin reservas las metas ilocucionarias del propio discurso, en pro de un entendimiento, supone adoptar una forma de vida transparente y desinteresada, en la medida en que el actor está dispuesto a per seguir sólo aquellos intereses que puedan conjugarse con los de los demás y a dialogar, por tanto, sobre ello sin reservas.

Es esta la razón por la que en algún momento he hablado de una nueva teleología francfortiana, que no se traduce en términos de filosofía de la historia, pero se inscribe en el lenguaje y en él cobra carta de ciudadanía moral: el lenguaje humano, por su propia esencia, va encaminado a lograr una finalidad moral - la conjunción de los intereses humanos, la unión entre la voluntad particular y la universal - y, por ello, su correcto uso requiere también adoptar una forma de vida moral; la del hombre que quiere lo universal, en la tradición de Kant, Hegel y Marx, y lo busca sin reservas.

6.6. Sistema y mundo de la vida

Pertrechados con la nueva tipología de la acción, podemos lanzarnos a la tarea de reformular el concepto weberiano de racionalización, con la meta última de averiguar por qué la utopía del trabajo tiene que venir hoy en día reemplazada por una utopía de la comunicación. Y para ello podemos recurrir a trabajos de Habermas que arrancan de Ciencia y técnica como "ideología" (1968) y, pasando por Problemas de legitimación en el capitalismo tardío (1973) y La reconstrucción del materialismo histórico (1976), llegan hasta la Teoría de la acción comunicativa (1981).

La distinción entre acción racional-teleológica y acción comunicativa nos permite contemplar una misma sociedad desde dos perspectivas: la del sistema o la del mundo de la vida. Bajo la perspectiva de sistema consideramos en una sociedad los mecanismos de autogobierno y autorregulación, por los que esa sociedad mantiene sus límites frente a un ambiente complejo e inestable. La meta de tales mecanismos consiste, pues, en resolver los problemas que plantea la conservación de la sociedad. Contemplando a dicha sociedad como mundo de la vida, sin embargo, tematizamos sus estructuras normativas, valores e instituciones; el horizonte participado por los actores, que presupone procesos de comprensión.

Si desde la perspectiva sistémica, las acciones instrumental y estratégica son vitales para la conservación del sistema, el mundo de la vida está ligado a fenómenos de reproducción cultural, integración social y socialización, para los que son vitales la interacción y la comunicación.

La sociedad moderna actual, desde el punto de vista sistémico, vendría caracterizada por dos subsistemas, el económico capitalista y el subsistema de administración pública del estado moderno. Así las cosas, ¿en qué ha consistido el proceso de racionalización?

Según Weber, la racionalización consiste en la ampliación de los subsistemas de acción racional-teleológica, propia del capitalismo liberal. El

capitalismo, frente a las sociedades tradicionales, que legitiman la distribución desigual clasista de la riqueza y el trabajo según cosmovisiones míticas, metafísicas o religiosas, recurre al sistema económico, a las relaciones legítimas de producción. El capitalismo es la primera forma de producción que ha institucionalizado un crecimiento económico autorregulado - el industrialismo- que ha podido sustraerse incluso a los mecanismos de la economía privada. Podemos decir de una sociedad que ha entrado en un proceso de modernización cuando las fuerzas productivas se encuentran en un momento tal de evolución que convierte en permanente la expansión de los subsistemas de acción racional-teleológica y pone en cuestión las legitimaciones tradicionales.

En el capitalismo liberal la institución del mercado garantiza la justicia de la equivalencia en las relaciones de intercambio sobre la base de la reciprocidad, con lo cual el orden social es inmediatamente económico y mediatamente político. Racionalización significa, pues, para Weber proceso de adaptación del capitalismo, que consiste en instaurar un mecanismo económico, que garantiza la ampliación de los subsistemas de acción racional-teleológica, y en crear una legitimación económica que permita al sistema de dominación adaptarse a las nuevas exigencias de racionalidad nacidas del progreso de esos subsistemas.

Las legitimaciones tradicionales son impotentes frente a los nuevos criterios de acción racional-teleológica, de ahí que queden relegadas al nivel privado y se vean sustituidas por los principios del derecho natural racional. Éste es el célebre proceso de desencantamiento, que acompaña al proceso de racionalización. Las nuevas legitimaciones pretenden tener carácter científico y ejercen una función ideológica, frente a las legitimaciones tradicionales del dominio.

Este concepto weberiano de racionalización presenta dos inconvenientes:

1. Que, a fuer de abstracto, encubre el carácter clasista de esta adaptación del mundo de la vida a los subsistemas de acción racional-teleológica; por eso la crítica marxiana de la economía política saca a la luz hasta qué punto el libre contrato de trabajo enmascara las relaciones de explotación, ínsitas al trabajo asalariado.

2. Por otra parte, ignora esa racionalización práctica, que se produce a nivel de la interacción.

Sin embargo, en el momento actual podemos hablar - como hicimos al comienzo de este capítulo - de un intervencionismo político en el proceso económico y de una autolimitación por parte del Estado. Ya no es directamente el subsistema económico el que legitima la dominación, pero siguen siendo los dos subsistemas de acción racional-teleológica - el económico y el político - los que se autonomizan frente al mundo de la vida e incluso lo colonizan. ¿En qué consiste esta colonización?

Ya en 1968 interpretaba Habermas el proceso de racionalización descrito por Weber como un proceso de absorción del mundo de la vida por parte de los subsistemas de acción racional-teleológica, pero en aquel momento su reflexión se enmarcaba en el ámbito de la polémica con el cientificismo. Si Marcuse veía en la ciencia y en la técnica la nueva ideología del capitalismo posliberal, Habermas temía que el mundo de la vida - que se reproduce por acciones comunicativas - fuera engullido por esos subsistemas a los que conviene intrínsecamente la acción racional-teleológica, que es también propia de la ciencia y la técnica.

El proceso, a juicio de Habermas, podía ser el siguiente: el sistema económico no determina ya directamente la superestructura, porque crece el intervencionismo estatal; pero este intervencionismo cobra la forma de gestiones técnicas llevadas a cabo por expertos y no de discusión sobre fines últimos. Nace, pues, la tecnocracia política, que consiste en el dominio de los

expertos, puesto que en política se trata ya de lograr unos mínimos de estabilidad, no de dirimir los fines de la acción. Como es obvio, en este terreno nada tiene que decir la opinión pública, falta de la pericia requerida. La despolitización de las masas es, pues, la consecuencia de la tecnocracia.

Sin embargo, el temor de Habermas, a la altura de 1968, no era sólo esta despolitización de las masas, que se había convertido en un hecho, sino el riesgo de que, al requerir una legitimación esta misma despolitización, se lograra destruyendo la distinción entre mundo de la vida y subsistemas de acción racional-teleológica, de modo que el mundo de la vida se comprendiera a sí mismo desde un modelo científico-técnico, desde la racionalidad instrumental. Gracias al avance de los subsistemas de acción racional-teleológica, el marco institucional - que permanecía incuestionado en las sociedades tradicionales - se ve resquebrajado y corre el riesgo de ser absorbido por ellos.

El riesgo es inminente: la distancia entre racionalidad técnica y racionalidad práctica se acorta; el interés por la comprensión, inherente a la socialización del individuo y que acompaña a la comunicación efectuada en lenguaje ordinario, el interés por mantener la intersubjetividad y por establecer una comunicación libre de dominio, se diluye en el interés por dominar.

Si el reino marxiano de la libertad, al que aludimos al comienzo de este capítulo, es aquel tiempo histórico en que el marco institucional del mundo de la vida controla activamente los subsistemas de acción racional-teleológica, el riesgo de fracaso es inmenso, tanto en el capitalismo tardío como en el socialismo burocrático. La solución puede venir únicamente de un progreso en la interacción, de una racionaliz ación de la interacción, en el sentido de formar la voluntad para la discusión de fines, para dirimir los conflictos y hacer valer los propios intereses comunicativamente. Sólo un

progreso en la racionalización práctica permitirá evitar la autocosificación del mundo de la vida.

En 1981, año de la publicación de Teoría de la acción comunicativa, las circunstancias sociales habían variado, como también el marco de la reflexión habermasiana. Como comentamos en algún capítulo anterior, la polémica con el cientificismo ha con cluido, y ahora es el funcionalismo quien sirve fundamentalmente como punto de referencia. En efecto, la obra se propone - entre otras cosas - ofrecer una alternativa a la razón funcionalista, que nos autorice para pensar a la sociedad como sistema y como mundo de la vida a la vez. El riesgo del que la teoría crítica tiene que defender a la reflexión teórica no es el del cientificismo, que reduce todo saber - teórico o práctico - a saber científico, sino el funcionalismo, que justifica plenamente la acción instrumental y estratégica como también la colonización del mundo de la vida.

La defensa requiere ahora una teoría de la evolución social, no una filosofía de la historia que fija las etapas a recorrer necesariamente. La teoría de la evolución social distingue entre la lógica del desarrollo y la dinámica del desarrollo, pudiendo así acoger lo que acontece de hecho y eximiéndose de pronosticar el futuro. Una teoría semejante es intentada por Habermas desde trabajos como Problemas de legitimación en el capitalismo tardío, pero si en ella sustituye la idea marxista de formación social por unos principios abstractos de organización, en Teoría de la acción comunicativa fija su atención en la creciente desvinculación que se produce entre sistema y mundo de la vida, la progresiva complejificación y autonomización de los sistemas, la racionalización y desencantamiento del mundo de la vida - con la creciente separación entre ciencia, moral y arte - y la también creciente colonización del mundo de la vida por parte de los imperativos del sistema.

Si Weber hablaba de la pérdida de sentido y libertad que se produce

paulatinamente en las sociedades modernas, piensa Habermas que ello se debe a la desvinculación entre sistema y mundo de la vida y al hecho de que el segundo se cosifique, dirían los primeros francfortianos, haya sido colonizado por los imperativos del sistema, prefiere decir Habermas.

Como apuntamos en el tercer apartado de este capítulo, las sociedades modernas cuentan con tres recursos como medio de control: el dinero en el sistema económico, el poder en el sistema político y la solidaridad en el mundo de la vida. Los dos primeros parecen claros, pero también lo es el tercero si recordamos lo siguiente: la acción comunicativa es aquella que busca establecer un acuerdo entre los interlocutores, restablecer una intersubjetividad que había quedado rota. Si en el mundo de la vida son las acciones comunicativas las que permiten la producción y reproducción de valores, normas e instituciones, su fuerza procede de la solidaridad, propia de las acciones dialógicas; mientras que los medios propios de los sistemas son recursos monológicos.

La colonización consiste precisamente en el hecho de que los medios de control dinero y poder se introducen en el mundo de la vida y sustituyen la comunicación por estos medios no verbales, que conducen a la monetarización de las relaciones humanas y a la burocratización de las decisiones. Desde el mercado se determinan preferencias y valoraciones que deberían ser acordadas comunicativamente, mientras que determinadas dimensiones de la política - como la formación de la opinión pública, las decisiones sobre fines y valores - se resuelven mediante técnicas burocráticas.

Si la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort asume inveteradamente la misión de desenmascarar las patologías de la sociedad moderna, indicando un camino para su superación, considera Habermas que la patología central de la sociedad moderna consiste en lo siguiente: en el momento presente de la evolución social, arrumbadas las legitimaciones tradicionales, sólo un

acuerdo en que se contemplen los intereses de todos los afectados por él puede legitimar una decisión; y, sin embargo, los procesos comunicativos que posibilitarían la adhesión de las voluntades a intereses generalizables son sustituidos por medios no verbales, como el dinero o el poder. Sólo un salto en el nivel de aprendizaje social en la línea de la comunicación permitiría hoy superar las patologías sociales. Sin despreciar el progreso técnico, la auténtica racionalización de la sociedad exige el progreso en la comunicación, el progreso moral.

Pero ¿cómo es posible desenmascarar las patologías sociales? ¿Cuál es el criterio para distinguir una sociedad desfigurada por el dominio?

Puesto que hemos elegido el paradigma del lenguaje - no el de la conciencia-, serán las reglas de una situación ideal de habla las que nos proveerán de los recursos necesarios para realizar tal distinción. Para descubrirlas, nos vemos obligados a penetrar en la pragmática universal, que es el núcleo de la producción habermasiana, fundamento normativo a la vez de la teoría crítica y de la ética discursiva. Es ésta la razón por la que vamos a diferir su tratamiento, considerándola en el capítulo dedicado a la ética del discurso.

7

Más allá del idealismo ascético: Logos y Eros

Si en la segunda generación de la Escuela de Fráncfort, y muy especialmente en lo que respecta a Habermas y Apel, la conexión entre teoría crítica y ética es palmaria, no es menos cierto que una relación semejante ha presidido los esfuerzos de la Escuela desde sus orígenes. En definitiva, nuestros autores conciben una sociedad más racional como una sociedad más feliz, puesto que la razón - more ilustrado - tiene por télos la felicidad humana y la eliminación de la miseria.

A mayor abundamiento, la sola palabra crítica de la sociedad supone, a la par, puesta en cuestión de su objeto e indicación para la praxis. El hecho de que en múltiples ocasiones los miembros de la Escuela hayan experimentado la impotencia de la teoría frente a la acción, no anula otro hecho: el de que una teoría crítica no tiene sentido sino como reflexión transformadora, que sugiere desde su mismo seno lo que debe ser. Estamos, pues, en el terreno de lo moral.

Ahora bien, no deja de resultar curioso que en éste - como en tantos otros temas - las realizaciones de la Escuela hayan sufrido una curiosa evolución. Desde la insistencia de Horkheimer por hacer de la felicidad material el tema moral por excelencia (lo que obliga a criticar profundamente el idealismo kantiano), pasamos por la postura marcusiana, similar en este punto, hasta

acceder a la ética discursiva de Apel y Habermas, que se reconoce deudora de Kant y confiesa sin ambages su formalismo. ¿Qué ha ocurrido en el transcurso de este medio siglo? ¿Han regresado los francfortianos desde la eticidad hegeliana a la moralidad kantiana? ¿No interesa ya primariamente la felicidad material de los individuos, sino la justificación formal de las normas?

A responder en lo posible esta pregunta dedicaremos el presente capítulo y el próximo, dejando al margen otros temas como las reflexiones marcusianas sobre la moral comunista (El marxismo soviético, parte II) o su casuística sobre la licitud moral de la revolución (Etica y revolución). Nos ocuparemos, pues, de una cuestión más específica de la Escuela, para la que conviene tener en cuenta, sobre todo, los trabajos de Horkheimer, Materialismo y moral (1933) y Egoísmo y movimiento liberador (1936); de Marcuse, Sobre el carácter afirmativo de la cultura (1937) y Crítica del hedonismo (1938); de Adorno, Minima moralia (1951); de Habermas, Teorías de la verdad (1971), Ética discursiva (1983), Moralidady eticidad. Problemas de una ética discursiva (1984), Moralidad y eticidad. ¿Qué hace racional una forma de vida? (1985); y de Apel, El apriori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética (1973) y ¿Es posible distinguir una razón ética de una estratégica? (1983).

7.1. Materialismo y moral

Los primeros intentos moralizadores de Horkheimer se inscriben en la tradición de la moral marxista; de aquella moral que Marx nunca quiso hacer, pero que hoy en día constituye su más valioso legado. Horkheimer lanza su propuesta moral como una propuesta materialista, que se comprende a sí misma como superación de las ofertas idealistas propias de la tradición burguesa.

El materialismo como moral no supone la supresión de los ideales ilustrados, que orientaron las acciones de la revolución francesa; supone la auténtica realización de la igualdad, la libertad y la fraternidad, y por ello supera - conservando - la moral burguesa en la eticidad hegeliana. Ciertamente, los ideales de la moral burguesa son loables; pero las condiciones sociales de su surgimiento hacían imposible su realización. Cambiar las condi ciones objetivas constituye, pues, según el Horkheimer de la década de los treinta, conditio sine qua non para acceder a una sociedad digna del hombre.

De entre las múltiples deficiencias de la moral burguesa, tres parecen afectar especialmente a nuestro autor:

1. El empeño en formular principios atemporales, transhistóricos, incondicionados.

2. La inevitable contradicción en que el individuo burgués se encuentra envuelto al tener que obrar o por interés o por deber.

3. Por último, la inviabilidad de una propuesta moral que no indica un camino eficaz para realizar lo que debe ser, puesto que es incapaz de conjugar realmente el interés particular y el universal.

La primera de estas insuficiencias es compartida por el racionalismo y por el idealismo, como filosofías que reflejan el orden burgués y que, por su carácter ideológico, pretenden enmascarar la dominación vigente. Frente a ellas, el materialismo exige considerar el carácter histórico - relativo, por tanto - de la moral y superarlo en la eticidad. Los dos últimos defectos de la moral burguesa a los que hemos aludido requieren una consideración más detenida, porque su posible solución pasa por un tema típico de la moral francfortiana: la rehabilitación del egoísmo, la revalorización del hedonismo.

En efecto, el imperativo kantiano, como expresión paradigmática del orden social burgués, enfrenta a los individuos con una disyuntiva: obrar por deber - es decir, moralmente - u obrar por interés, egoístamente. Esta oposición, como es obvio, no deja de entrañar multitud de complicaciones porque, en primer lugar, cualquier pretensión a la satisfacción de los sentidos queda proscrita para quien desee comportarse moralmente; y, por otra parte, mal puede entenderse cómo un sujeto puede actuar si no es movido por un interés.

El segundo problema queda resuelto en la ética kantiana de algún modo, en la medida en que el mismo Kant atribuye al obrar por deber un interés, pero no un interés particular, sino un inte rés universal. Sin necesidad de tomar lecciones de Schopenhauer - sino todo lo contrario-, el filósofo de KÓnigsberg tiene bien claro que la voluntad humana es siempre interesada y que quien obra moralmente lo hace movido por un interés en lo universal. El tema idealista de la necesaria conciliación entre lo particular y lo universal surge, pues, a nivel de intereses, pero con una tara: la de no indicar realmente cómo tal conciliación sea posible. Y es esta tara la que el materialismo quiere eliminar, proponiendo un camino efectivo para conciliar el interés particular y el universal, disolviendo el deber en el ansia de felicidad; temas éstos que constituyen la clave de una moral marxista humanista.

Y es que Kant no se había percatado de que los intereses individuales no pueden reducirse a intereses psicológicos, que tienen que ser aceptados como un hecho, como lo dado. A la base de tales intereses se encuentran los intereses materiales de una sociedad capitalista, determinada por la infraestructura económica. El lugar ocupado en relación con la propiedad tendrá mucho que decir al respecto.

En este sentido, Kant habría tenido una intuición genial: los individuos pueden regirse por dos leyes, la ley natural, que no es sino la ley económica

del beneficio individual, propia del sistema de libre competencia, y la ley moral de una sociedad humana libre. La ley natural prescribe el egoísmo, por cuanto la supervivencia es impensable en una sociedad competitiva siguiendo cánones altruistas; pero, por otra parte, existe la posibilidad en los hombres -y la necesidad moral - de trascender los imperativos del egoísmo, por mor del interés en una sociedad de hombres libres e iguales. La única duda que una tan loable intuición dejará planteada es la siguiente: ¿puede la sociedad burguesa misma ofrecer las condiciones materiales para la realización de esa sociedad racional, en que el interés de cada individuo coincidirá con el interés universal?

Ciertamente que no. La sociedad burguesa propone más de lo que puede ofrecer, y por ello deja a los individuos sumidos en la contradicción. La utopía kantiana representa una sociedad en la que individuos egoístas, como los producidos por las sociedades clasistas, coinciden milagrosamente en sus intereses, gracias a una armonía preestablecida. El recurso a una Naturaleza o Pro videncia, que rige teleológicamente los mecanismos psicológicos y económicos con vistas a lograr la reconciliación final, es inevitable. Frente a tal teleología - natural o sobrenatural - como la expresada en los tratados kantianos de filosofía de la historia y en la Crítica del juicio, el materialismo propone la transformación de las condiciones económicas y políticas que hacen impensable la realización de una sociedad racional sin recurrir a una Naturaleza intencionada o a una Providencia inteligente y buena.

Las contradicciones de la moral burguesa constituyen un buen síntoma de que la transformación es plausible, porque resulta contradictorio prescribir el egoísmo a nivel económico y el altruismo a nivel moral; porque es ideológico pedir a los hombres que renuncien ascéticamente a sus ansias de felicidad, que interioricen la felicidad en el hombre nouménico, refiriendo la identidad humana a la racionalidad universal y prescindiendo de sentimientos y deseos. La sociedad burguesa se ha valido de un principio moral que proscribe el

ansia de felicidad para poner coto a la libre competencia, excepto en el caso de un pequeño número de individuos. Es más provechoso a una sociedad egoísta criticar el egoísmo que alabarlo, porque reconocerlo sin tapujos podría llevar a su desaparición.

Pero sucede entonces que los hombres se acostumbran a sofocar sus sentimientos y a renunciar a cualquier placer para el que no puedan ofrecer un argumento; siempre en aras de más altas metas, de valores superiores.

En la Edad Moderna - denunciará Horkheimer - la relación de dominio se oculta desde tres vertientes: desde la económica, mediante la aparente independencia de los sujetos económicos; desde la filosófica, mediante el concepto de libertad absoluta del hombre; y desde la misma interioridad de los individuos, que sofocan sus exigencias de placer. Renunciar al placer en virtud de un heroísmo abstracto lleva inevitablemente al nihilismo, porque es inevitable el desprecio por la existencia concreta y el odio hacia la felicidad de los otros. Este nihilismo puede conducir en ocasiones a la destrucción.

De ahí que el materialismo apueste por la felicidad concreta de los individuos, que sólo se alcanza en la identificación con el interés universal. En este punto coinciden idealismo y marxismo, pero la diferencia estriba en el modo de realizar la identificación y en el resultado final. Para el materialismo, la coincidencia entre lo universal y lo particular no se logra mediante una armonía preestablecida entre egoísmos, entre individuos como los que existen en nuestra sociedad deformada. Es necesaria más bien una superación dialéctica de la situación presente; es preciso que la sociedad se erija como sujeto real y realice la coincidencia por medio de la acción histórica, contando no sólo con la moral, sino también con la política y el derecho. Sólo la integración planificada de cada uno de los miembros de la sociedad en un proceso productivo orientado conscientemente puede alcanzar la coincidencia de intereses a que aspira la humanidad.

No se trata, pues, de predicar una nueva moral de la felicidad, sino de superar el punto de vista moral, instaurando un estado de cosas en el que desaparezca la necesidad de enfrentar deber y felicidad. El problema es histórico y no puede desarrollarse sólo interiormente, sino también objetivamente. En este sentido, la eticidad supera - conservándola - la moralidad.

Pero un problema queda pendiente tras todo lo expuesto: ¿qué motor puede presentar una propuesta semejante para que los hombres actúen en la dirección que hemos descrito, partiendo de una sociedad deformada e ideologizada como la nuestra? ¿Qué fundamentación racional podemos ofrecer para esta moral?

7.2. La piedad como crítica de la razón

La expeditiva respuesta de Horkheimer se mueve en el ámbito del psicologismo y rechaza toda fundamentación de lo moral mediante intuición o mediante argumentación; hecho que - como veremos - sitúa a la ética horkheimeriana bastante lejos de la habermasiana.

Para Horkheimer la moral es una disposición psíquica que se condensa en el sentimiento moral; en ese sentimiento que - por decirlo de nuevo con Kant - no apuesta por la ley natural de la apropiación privada o de la propiedad, y que - por decirlo frente a Kant - no se estremece ante el deber. En definitiva, el respeto severo por el deber termina poniendo a los individuos en manos de la ley natural de la economía burguesa; mientras que el sentimiento moral se presenta como un tipo de amor no apropiador, que desea el libre desarrollo de las fuerzas creadoras de todos; que piensa en el derecho de todos los hombres a la felicidad, sin necesidad de justificación alguna.

> No es el bastón del caporal - precisará Horkheimer-, es el final de la Novena Sinfonía el que expresa el sentimiento

moral.

Horkheimer, 1933: 182

Y en el momento presente son dos las manifestaciones que podemos apreciar de un sentimiento semejante: el sentimiento de piedad por los hombres, que no son dueños de su destino, sino objetos de un ciego proceso natural, y la política progresista. En ambos casos se reconocen las fuerzas productivas que guardan un nexo histórico con la moral burguesa.

El recurso al sentimiento de piedad por los hombres enajenados, como base de la moral y del cambio social, nos trae a la memoria aquellas palabras de Marcuse, ya citados en el capítulo 3 en sus últimos días:

> Ahora sé en qué se fundan nuestros juicios valorativos más elementales; en la compasión, en nuestro sentimiento por el dolor de otros.

Habermas: 1984b: 296

Y, al hilo de estas palabras de los fundadores de la Escuela de Fráncfort, no podemos dejar de preguntarnos si no es en definitiva la compasión lo que ha puesto en marcha el afán transformador de esta modernidad, que empieza por desconfiar de la idea de progreso. ¿No es la piedad por una humanidad desgraciada la que hace de la crítica y la esperanza en la emancipación una obligación moral?

A la raíz de la Escuela de Fráncfort - sobre todo, de sus fundadores - se encuentra entrañada esa vertiente compasiva de la tradición occidental que pone en cuestión a la razón desde el sentimiento, que mide a la razón desde el sentimiento. No a cualquier razón puede concedérsele el título de humana: sólo es ínte gramente humana aquella que presta argumentos en la dirección

marcada por la piedad.

Tal vez es este sentimiento moral el que explicará el retorno de Horkheimer a la trascendencia, una vez entrevista la posibilidad de la sociedad administrada. La planificación del proceso social, que parecía constituir el camino racional efectivo para la realización de la sociedad futura, degenera en sociedad administrada que amenaza con destruir al individuo. No parece quedar más recurso que la trascendencia para quien siente-intelige que la injusticia no puede ser la última palabra de la historia; una trascendencia que denuncia el fracaso de las soluciones inmanentes, pero tampoco cobra un rostro personal; una trascendencia que, en su anonimato, sustenta el sentido del sentimiento moral.

7.3. Más allá del idealismo ascético y del hedonismo sensible

También Marcuse comparte la convicción de que el materialismo y la teoría crítica se ocupan de la felicidad humana y proponen, para alcanzarla, un cambio en las relaciones materiales de existencia. El idealismo - punto de referencia obligado de toda crítica a la moral burguesa - refiere astutamente la felicidad al alma, e invita al hombre, no a liberar la sensibilidad y el placer, sino a liberarse de la felicidad y del placer. Es necesario disciplinar a las masas porque pueden destruir el sistema establecido; de ahí que el idealismo separe el mundo espiritual - como un mundo autónomo de valores - frente a la civilización, y remita al mundo de una cultura afirmativa todos los valores.

En buena ley, la cultura burguesa afirmativa invita a la resignación, porque acostumbra a los hombres a expresar sus ideales utópicos por medio de un arte desligado de la realidad cotidiana, e impone los valores superiores como deber. Arte y deber son las claves de una cultura que pretende encubrir la negatividad, presentando la resignación como fuente de felicidad.

En un orden de cosas semejante, no es extraño que el totalitarismo haya

acontecido como último estadio de la época burguesa. El individuo, recluido en los valores interiores - en los valores del alma-, acostumbrado a obedecer a un destino exterior, está preparado para obedecer a un Führer que no le habla a la razón, sino a la intuición, al corazón. La comunidad interior de individuos libres y universalistas se transforma en la comunidad de la raza. Frente a planteamientos semejantes es imposible negar que el hedonismo tiene razón.

El hedonismo, a los ojos de Marcuse, se presenta como el defensor del individuo, en la medida en que se niega a aceptar la escisión idealista entre razón y sentidos, y la identificación de la dimensión racional con lo propiamente humano, con lo universal. Puesto que el idealismo introduce la idea de lo universal a través de la razón, sacrifica al individuo y desecha las fuentes sensibles de felicidad, remitiéndola al alma.

La teoría crítica abogará, pues, por el hedonismo, frente al idealismo ascético; pero - todo hay que decirlo - no por cualquier hedonismo. Al llegar a este punto distinguirá Marcuse entre un hedonismo cirenaico y un hedonismo epicúreo. El primero de ellos es repudiado por la teoría crítica porque no funciona como un elemento crítico del orden establecido, sino como una ideología justificadora de tal orden. Al identificar la felicidad con la sensación de placer, sin establecer diferencias cualitativas entre los distintos placeres, el hedonismo cirenaico se contenta con el placer inmediato, con lo dado, con lo positivo, y renuncia a poner en cuestión un orden social que no conduce a la felicidad.

Porque, ciertamente, la felicidad no es accesible a todos los hombres, y por eso el idealismo prefiere considerarla como una cuestión interior, liberándola de esa anarquía exterior que hace de la felicidad una especie de lotería. Pero si el recurso idealista consiste en interiorizar la felicidad para salvarla de la anarquía externa, el hedonismo cirenaico expone a los

individuos a una felicidad anárquica, basada en el placer inmediato posible, sin poner en cuestión el carácter anárquico del mismo sistema. Un hedonismo coherente - piensa Marcuse - no se deja instrumentalizar, convirtiéndose en ideología justificadora del orden establecido.

El hedonismo epicúreo, por su parte, acepta la clasificación de placeres, pero confirma la estructura de la sociedad existente en la medida en que considera a la sensibilidad como fuente de felicidad y desconfía de la espontaneidad de la razón en este tema. La sensibilidad, en su naturaleza receptiva, capta inmediatamente el objeto sin necesidad de pasar por la mediación social; mientras que la razón se ve obligada a recuperar su objeto contando con la historia, con el conflicto y con el dolor. Esto significa aceptar sin protesta el carácter pasivo de los individuos en la historia: en un proceso económico, que no dirige el hombre de manera espontánea, la única felicidad posible es la recibida pasivamente por los individuos particulares. El hedonismo no puede ofrecer más que la felicidad particular, pero al menos se niega a idealizar y universalizar la infelicidad existente.

Por ello, la teoría crítica se pronuncia en favor de un hedonismo transformado, que no actúa como legitimador del orden existente, al modo del hedonismo cirenaico, ni tampoco considera únicamente la sensibilidad pasiva como fuente de felicidad. La felicidad tiene que ser objetiva y no puede depender de una lotería exterior, en virtud de la cual algunos reciben gratificaciones felicitantes y otros no.

En una sociedad dirigida por hombres libres las relaciones humanas no se regirán por el proceso de valorización capitalista, sino por las propias necesidades de los hombres. Pero nos las habremos con unas necesidades transformadas, no configuradas por un sistema industrial que es similar en Oriente y en Occidente. Será posible gozar libremente de las cosas sin considerarlas mercancías, y disfrutar de las relaciones con los hombres sin

distinciones de clase. En una sociedad transformada, también las necesidades de placer se verán transformadas.

Si el placer se instituye como valor supremo, todo el orden de valores existente quedará destruido. El homo ludens debe sustituir al homo faber; pero no mediante una tarea moral educativa, sino mediante una acción económica y política que siente las bases de una sociedad en que placer y deber se identifiquen, haciendo innecesaria la moral.

El desarrollo actual de la técnica abre el camino a una sociedad del ocio, que permitirá abandonar la era del trabajo alienado. El hedonismo quedará entonces superado en la teoría y en la praxis críticas, porque si la libertad domina también en la cultura, no tiene ya sentido limitar la felicidad al placer sensible. Más allá del idealismo ascético y del hedonismo sensible, felicidad y razón, logos y eros coinciden.

8

Eticidad y moralidad. De la ética material a la norma formal

8.i. El retorno al formalismo kantiano

A comienzos de los años ochenta del siglo XX, y aprovechando un viaje a España para visitar el Parlamento, pronunció Habermas una conferencia en Madrid, que empezaba con las siguientes palabras:

> En los últimos años, K.O.Apel y yo hemos intentado formular de nuevo la teoría moral kantiana sobre la fundamentación de normas, utilizando para ello elementos de la teoría de la comunicación.

En efecto, contra lo que cabía esperar del célebre hegelianismo de la Escuela de Fráncfort, los epígonos francfortianos involucrados en cuestiones morales vuelven inopinadamente a Kant. Y es que el ético de K¿Snigsberg sigue siendo el indiscutible líder de aquellas éticas que - como la que nos ocupa - se pretenden cognitivistas, universalistas, deontológicas y formalistas; éticas que, por si faltara poco, se valen del trascendentalismo a la hora de fundamentar la moral. Desterradas del punto de mira la fundamentación deductiva o empírica, el trascendentalismo vuelve por sus fueros en su pretensión de lógica informal.

No otras son las características que en diversas ocasiones ha expuesto

Habermas como propias de su ética discursiva. Y es pre ciso reconocer que poca relación parecen guardar con el sentimentalismo-erotismo, teleologismo y materialismo de los fundadores de la Escuela. No parecen tener un gran respeto los jóvenes francfortianos por ese sentimiento moral, que hasta Kant - a su modo - tuvo a bien venerar. El síndrome de la racionalidad parece, por el contrario, caracterizar a esta ética que, en principio, parecía tan sentimental por dialógica.

Y es que aquí no se trata de esos grandes temas a que es afecta la filosofía moral. Ni la felicidad o las preferencias, ni las valoraciones o el sentido de la vida pueden robar el tiempo al experto en filosofía moral, porque pertenecen al mundo de la vida, en que los hombres se hacen hombres, y que configura la llamada eticidad. El ético, por su parte, es un experto, que no se las ha con enunciados evaluativos, sino normativos. Lo suyo es explicar el valor precriptivo de las normas, que no es poco, pero es el mínimo. Lo suyo es reflexionar sobre los mínimos normativos, que imposibilitan a la intersubjetividad humana romperse indefinidamente. Aseguremos los mínimos desde la ética, que ya hablarán de los máximos los afectados por las normas. Ya elevarán los hombres, como sujetos de la historia, sus propuestas de vida buena, y sólo se excluirán a priori las que enmascaren intereses grupales.

La ética del discurso es, pues, una ética modesta. Conoce ab initio sus limitaciones. Sabe que todo método filosófico es abstractivo porque toma parte del fenómeno y deja parte. Y la ética discursiva - o comunicativa, que lo mismo da - es consciente de relegar las clásicas cuestiones sobre la vida buena, y de limitarse a la más humilde cuestión de la corrección, a la malsonante cuestión de la obligatoriedad de las normas. Que - todo hay que decirlo- ojalá fueran justas y permitieran a cada cual idear su proyecto de felicidad, una vez desterradas la tortura, el hambre y la miseria. Qué hacer con el dolor y la muerte es otra cuestión. Sigue siendo más fácil -y ya es

difícil - alimentar al hombre que salvarlo.

Limitados, pues, a cuestiones de justicia, es indudable que nos hallamos en el seno de una ética deontológica, que pretende marcar primero el ámbito de lo correcto y luego ya hablaremos - dentro de él - de lo bueno. Este deontologismo es contagioso y se extiende a Rawls, Apel y los reconstructivistas de Erlagen; curio samente, todos ellos se interesan por los fundamentos de la democracia. Pero, eso sí, marcar los límites de lo correcto supone construir una ética cognitiva, que responda a la tradicional pregunta ¿cómo podemos fundamentar normas morales?

Porque - contra lo que algunos puedan creer - la fiebre de la fundamentación se extiende entre los más egregios éticos del momento. Desde Kant, pasando por Baier, Singer, Rawls, Lorenzen, Tugendhat o Apel, el tema de la verdad de las cuestiones prácticas es - de un modo u otro - irrenunciable. Esto supone, como es obvio, declarar abiertamente la guerra a los no-cognitivistas y escépticos en materia ética. Y éste es en verdad el enemigo por excelencia de la ética habermasiana: el escepticismo ético, que - según Habermas - ha venido a convertirse en la ideología de los intelectuales, junto con el positivismo jurídico. Y aun los intelectuales, con su pan se lo coman, que medios tienen para reflexionar. Lo triste es el contagio al mundo de la vida a través de la educación; lo malo es la perturbación de aquellas sanas intuiciones que nacen entretejidas con el proceso de socialización (Habermas, 1983: 108).

Y no es que se trate de dar por bueno lo natural, abominando de la reflexión. Todo lo contrario. El criticismo es Ilustración militante y se trata de reflexionar hasta el final.

Esta reflexión nos va a mostrar que las cuestiones prácticas no son susceptibles de verdad o falsedad, pero sí de corrección o incorrección, porque en torno a ellas cabe argumentar. La argumentación es ahora el

síntoma de la razón. Y cuando en la vida cotidiana pretendemos que una norma debe cumplirse, es porque creemos tener razones que la respalden, sea cual fuere el calibre de tales razones. Nos creemos capaces de defenderla con argumentaciones. ¿Cómo saber si tales argumentaciones son adecuadas?

Para responder a esta pregunta la ética kantiana nos pertrecha de un insuperable instrumento: la universalización. Aquella primera formulación del imperativo categórico, que nos impelía a considerar como moral una máxima sólo si podía ser universalizada, sigue siendo válida. Por eso la ética discursiva es universalista. Pero apuesta - eso sí - por un universalismo dialógico.

Porque ya hemos criticado con Hegel en algún capítulo anterior ese monologismo kantiano, propio de una filosofía de la con ciencia, cuya eficacia descansaba en una armonía preestablecida. No se trata aquí de universalizar monológicamente y apreciar la contradicción de la máxima con el pensar o el querer: se trata de comprobar la unión de la voluntad particular con la universal a través de un proceso de universalización dialógica; a través del diálogo real entre aquellos que se verán afectados por la norma. Si al cabo del proceso argumentativo en que se defienden intereses se ha llegado a un acuerdo, es que realmente las voluntades particulares se identifican con la universal.

Claro que no cualquier acuerdo vale como síntoma de una voluntad universal, porque hay acuerdos que resultan del equilibrio del poder y, más que consensos, tendríamos que llamarlos compromisos. No son los compromisos, sino los consensos alcanzados en determinadas condiciones, los que expresan la universalidad de la voluntad. Por eso, el ético tiene por primordial tarea examinar esas condiciones formales, esos procedimientos, que llevan a un verdadero acuerdo y legitiman - por tanto - una norma como moral. Y con esto queda algo aclarado por qué a la ética discursiva hemos

denominado formal y en otras ocasiones la llamaremos procedimental: porque no le importa el contenido de las normas, sino la forma de legitimarlas, el procedimiento por el que podemos declararlas válidas y no sólo vigentes.

Y como el procedimiento legitimador va a ser muy determinado, justificará a la vez normas morales y jurídicas. Separar moral y derecho es - a juicio de Habermas y Apel - un sinsentido, porque ambos cumplen la misma función (recomponer la intersubjetividad rota), ambos se legitiman con igual procedimiento, y, por si poco faltara, es a las democracias liberales a las que gusta separarlas. La moral queda en la vida privada, el derecho se positiviza y la vida pública queda en manos de los expertos en política y en economía. Normas morales y jurídicas se equiparan en la ética del discurso y tienen por tarea resolver los conflictos, reestableciendo una intersubjetividad rota.

¿Cómo ha llegado Habermas a esta comprensión de la ética? ¿De dónde han surgido estas características de la ética dialógica?

En principio, la fenomenología lingüística de la conciencia moral, tal como Strawson la lleva a cabo en Libertad y resentimiento, es una fuente de sugerencias a favor del cognitivismo. A partir de la indignación con que reaccionamos ante las injurias, Strawson descubre la dimensión moral de una injuria, que puede resumirse en los siguientes términos:

a)El mundo de los fenómenos morales sólo se descubre desde la actitud performativa del que participa en la interacción.

b)El filósofo moral ha de ligarse - al menos virtualmente - a la praxis cotidiana comunicativa.

c)Las reacciones sentimentales, que suelen producirse ante individuos, están ligadas a un tipo impersonal de desengaño, que se refiere a la

violación de expectativas de conducta generalizada. Sólo la pretensión de validez universal presta al interés, voluntad o norma una autoridad moral.

d)La expresión debes hacer algo significa que hay razones para hacerlo, lo cual implica que las cuestiones morales no son cuestiones de mera astucia en la aplicación de medios a fines.

También Toulmin - a quien debe mucho la lógica habermasiana del discurso práctico - considera que cuando alguien indaga qué acción debe seguir, pregunta por las razones para hacerla antes que otra cosa. ¿Por qué, entonces, el no-cognitivista persevera en su postura?

Porque los intentos de explicar la pretensión de verdad de los enunciados normativos desde el intuicionismo, el derecho natural clásico o la ética material de los valores han fracasado. Y, sin embargo, en la vida cotidiana unimos pretensiones de validez a los enunciados normativos y estamos dispuestos a defenderlos frente a las críticas; nos creemos capaces de distinguir normas correctas e incorrectas. De ahí que el problema fundamental de la ética normativa consista en dilucidar qué clase de razonamiento es adecuado para apoyar nuestras decisiones morales, cuál es la forma de los argumentos que podemos aducir a favor o en contra de normas y mandatos. Es, pues, necesario recurrir a una teoría de la argumentación, a una lógica informal (no deductiva) del discurso que, en el caso de Habermas, hunde sus más profundas raíces en la pragmática universal y encuentra una verificación indirecta en su teoría de la evolución social.

8.2. La pragmática universal

La pragmática universal se propone reconstruir las bases universales de validez del habla, con el fin de hallar un fundamento normativo para la teoría crítica, que permita distinguir una comunicación sistemáticamente

distorsionada por el poder, y a la vez cimentar una ética cognitiva. El paradigma del lenguaje es superior al de la conciencia a la hora de emprender una crítica de las desfiguraciones sociales, porque una investigación sobre las condiciones de racionalidad del habla nos proporciona los medios oportunos para desenmascarar una situación de dominio.

Desenmascarar la dominación supone una crítica de las ideologías, para la que resulta más apropiada una pragmática universal - que arroja como saldo las condiciones de racionalidad de una situación no desfigurada por el dominio - que el psicoanálisis, carente de un estándar de normalidad en relación al cual medir las desfiguraciones. La pragmática universal, por su parte, es extraordinariamente fructífera, porque nos pertrecha de un fundamento normativo a través de la teoría de la racionalidady de una teoría consensual de lo verdadero y lo correcto.

El término racionalidad implica una estrecha conexión entre racionalidad y saber, porque se refiere a la forma en que utilizamos el saber los sujetos capaces de lenguaje y acción. En principio, podemos hablar de una racionalidad cognitivo-instrumental y de una racionalidad comunicativa, en el siguiente sentido: una acción dirigida a una meta es racional, cuando el actor satisface las condiciones necesarias para realizar su propósito; una afirmación puede llamarse racional cuando el hablante satisface la meta ilocucionaria de entenderse, al menos, con otro interlocutor. Un análisis pragmático-formal de estas últimas acciones nos proporcionará aquellas condiciones formales en virtud de las cuales devienen racionales y que se identifican, por tanto, con las condiciones de la racionalidad comunicativa. ¿Cuáles son estas condiciones?

La pragmática universal - o teoría de la competencia comunicativa - parte de la versión que Austin y Searle ofrecen de los actos de habla. Decir algo es realizar una acción y, por tanto, el acto de habla es la unidad elemental del

habla, que manifiesta los caracteres de una acción orientada al entendimiento.

En un acto de habla, hablante y oyente utilizan proposiciones en sus proferencias para entenderse sobre estados de cosas. De ahí que las unidades elementales del habla tengan una doble estructura en que esto se refleja; una proposición performativa y una proposición dependiente de ella, dotada de contenido proposicional. Aunque los elementos performativos no se expresen verbalmente, pertenecen a la estructura profunda de cada proposición. La proposición dominante contiene un pronombre personal en primera persona como sujeto, un pronombre personal en segunda persona como objeto y un predicado que se forma en presente con ayuda de una expresión performativa. La proposición dependiente, por su parte, contiene un nombre o una caracterización como sujeto que designa un objeto, y un predicado para la determinación general que se atribuye al sujeto.

En la conexión elemental entre el acto de habla y la proposición de contenido proposicional se revela la doble estructura de la comunicación en lenguaje ordinario, porque la proposición dominante se emplea para producir un modo de comunicación entre hablante y oyente, mientras que la proposición dependiente se emplea en una proferencia para comunicarse sobre objetos. Para que se produzca el entendimiento pretendido, los interlocutores han de introducirse a la vez en los dos niveles: el de la intersubjetividad, en el que hablan entre sí, y el de los objetos sobre los que se entienden. La proposición dominante sirve para determinar el modo de comunicación y, con ello, el sentido pragmático del uso de la proposición dependiente. Naturalmente, las proposiciones dependientes no son siempre enunciados susceptibles de verdad o falsedad.

,Cómo se produce el entendimiento cotidiano entre hablante y oyente? Porque en los juegos de lenguaje funciona normalmente un consenso de fondo entre los interlocutores, que se produce porque el oyente parte de un

supuesto ideal: el supuesto de que el hablante podría justificar su acción. Este supuesto es incluso el que nos guía en la interpretación hermenéutica de textos.

En este sentido habla Habermas de las cuatro célebres pretensiones de validez del habla, que no son sino sus bases racionales. Para que un acto de habla logre su propósito, el oyente parte del supuesto ideal de que el hablante pretende que lo que dice es inteligible, el contenido proposicional es verdadero, el componente realizativo es correcto y su intención es veraz; aun cuando la pretensión de inteligibilidad, más que pretensión de validez en el discurso, es condición de la comunicación. En el caso de procesos lingüísticos explícitos para llegar a un entendimiento, los actores erigen pretensiones de verdad si se refieren a algo en el mundo objetivo, entendido como conjunto de cosas existentes; de corrección, si se refieren a algo del mundo social, entendido como conjunto de relaciones interpersonales de un grupo social, legítimamente reguladas; de veracidad, si se refieren al propio mundo subjetivo, entendido como conjunto de las vivencias.

En su Teoría de la acción comunicativa, Habermas dedica un amplio espacio a mostrar que el uso lingüístico orientado hacia el entendimiento es el modo originario de usar el lenguaje; y para ello recurre a la distinción de Austin entre actos ilocucionarios y perlocucionarios.

Mediante los actos locucionarios el hablante dice algo; mediante los ilocucionarios, realiza una acción al decir algo; con los actos perlocucionarios, el hablante trata de producir un efecto en el oyente, actuando al decir algo (Habermas, 1981c: 1, 388 y ss.). Mientras que para los actos ilocucionarios es constitutivo el significado de lo dicho, para los perlocucionarios lo es la intención del actor.

Tras un diálogo con distintas posturas, llega Habermas a la conclusión siguiente: los efectos perlocucionarios sólo pueden alcanzarse con ayuda de

acciones lingüísticas cuando éstas se consideran como medios dentro del contexto de acciones teleológicas, que buscan el éxito. Constituyen, por tanto, un síntoma de que las acciones lingüísticas se integran en el contexto de acciones estratégicas. El objetivo del acto ilocucionario (el entendimiento) es aquí utilizado para lograr objetivos no ilocucionarios. El uso del lenguaje orientado por las consecuencias no es, pues, un uso lingüístico originario, sino el resultado de insertar acciones lingüísticas que persiguen metas ilocucionarias en el contexto de acciones que buscan el éxito.

La conclusión de cuanto venimos diciendo es clara, por mucho escándalo que haya podido provocar: las acciones lingüísticas pueden utilizarse estratégicamente, pero sólo tienen un significado constitutivo para las acciones comunicativas. "El acuerdo es inherente como télos al lenguaje humano. [...] Los conceptos de habla y acuerdo se interpretan recíprocamente" (Habermas, 1981 c: 1, 387). En este sentido hemos apuntado en alguna ocasión al hecho de que la teleología moral se mantiene en la filosofía de Habermas, aunque no se refiera a un orden teleológico del mundo o de la historia. El más auténtico uso del lenguaje se encamina, por su propia esencia, a realizar un orden moral: la identificación de la voluntad particular y la universal, de los intereses particulares y universales.

Pero, cerrando este paréntesis, continuemos con la pragmática universal. Hasta ahora hemos hablado de los actos de habla que se ven coronados por el éxito, pero ¿qué ocurre cuando el oyente pone en cuestión alguna de las pretensiones de validez erigidas por el hablante? Que al hablante no le queda otro recurso racional sino aclarar lo no entendido, probar la veracidad de lo dicho - estando dispuesto a responsabilizarse de ello-, fundar la verdad de las aserciones o justificar la corrección de normas. En estos dos últimos casos el hablante se ve obligado a recurrir al discurso.

El discurso es también un modo de comunicación que, a diferencia de la

acción comunicativa, se separa del ámbito de la acción con el fin de eludir las coacciones de la praxis cotidiana, porque en él no debe triunfar más motivo que la disponibilidad cooperativa a llegar a un acuerdo. El discurso pretende restablecer un entendimiento sobre las pretensiones de validez problematizadas de un modo racional, porque sus alternativas son la estrategia o la ruptura de la comunicación. Ahora bien, ¿cómo podemos llegar a decir a través del discurso que un enunciado es verdadero o que una norma es correcta? Esta pregunta conecta la pragmática universal con una teoría de lo verdadero y de lo correcto, heredada de Peirce, y que recibe muy adecuadamente el nombre de teoría consensual.

Desde la perspectiva de la teoría consensual de la verdad, puedo atribuir un predicado a un objeto si y sólo si cualquier otro que pudiera dialogar conmigo pudiera atribuir al mismo objeto el mismo predicado. La condición de verdad de un enunciado es el consentimiento potencial de todos los potenciales dialogantes, la expectativa de alcanzar un consenso racional. Al hablar de con senso racional queremos decir que no cualquier consenso surgido contingentemente puede servir como criterio de verdad, sino sólo uno fundado discursivamente. El sentido de la verdad consiste en el hecho de que siempre que entramos en un discurso pensamos que puede alcanzarse un consenso fundamentado; en caso contrario, carecería de sentido entrar en él. Verdad significa, pues, asertibilidad fundamentada.

Ahora bien, las condiciones para que un consenso pueda valer como racional no pueden depender a su vez de un consenso, sino de las propiedades formales del discurso. La lógica del discurso, que es una lógica pragmática, investigará las propiedades formales del discurso argumentativo.

A la misma conclusión va a llevarnos la pregunta por la corrección de las normas, aun cuando entre verdad y corrección existen algunas asimetrías. En principio, los enunciados asertóricos parecen comportarse con respecto a los

hechos igual que los normativos con respecto a las relaciones interpersonales: la verdad de los enunciados significa la existencia de los estados de cosas correspondientes, mientras que la corrección de las acciones significa el cumplimiento de las normas. Sin embargo, se dan importantes asimetrías entre verdad y corrección.

Y es que el mundo de las normas tiene su peculiar objetividad, que no viene dada por el hecho de que las normas existan - como los estados de cosas - independientemente de los actores y acciones que tienen que cumplirlas. No es igual que una norma sea intersubjetivamente aceptada, que el que merezca serlo, porque validez y vigencia no se identifican. De ahí que, en el caso de las normas, quepa hablar de objetividad sólo en el sentido de la independencia del espíritu objetivo, porque las pretensiones normativas de validez implican una dependencia recíproca entre el lenguaje y el mundo social, que no existe entre el lenguaje y el mundo de los objetos. Ahora bien, para aclarar las condiciones de validez de los juicios morales es también necesario recurrir a la lógica del discurso.

Entre el discurso teórico y el práctico existe - entre otras - una distinción fundamental, que consiste en que cada uno de ellos utiliza un principio puente distinto: para fundamentar hipótesis nomológicas recurrimos al principio de inducción, mientras que para fundamentar normas prácticas recurrimos al principio de universaliz ación. El primero justifica el paso de un número finito de enunciados singulares (datos) a un enunciado universal (hipótesis); el segundo justifica el paso desde las consecuencias de aplicar ciertas normas universalmente aceptadas a las correspondientes normas. Nos encontramos, pues, ante una ética consecuencialista - teleológica desde esta perspectiva - y no ante una ética de la intención; pero ante una ética que hace del principio de universalización el núcleo de su reflexión fundamentadora.

8.3. La ética del discurso

En efecto, el proyecto de Habermas en materia ética consiste en fundamentar el principio de universalización - al que considera como una regla de la argumentación - con el fin de esquivar la acusación de etnocentrismo y de derrotar, a la vez, al escepticismo moral. Ambos enemigos serán combatidos mediante una estrategia que Kant ideó y Apel ha traducido en nuestros días en términos de filosofía del lenguaje: la reflexión trascendental sobre las condiciones que dotan de sentido a la conciencia del imperativo categórico - diría Kant - o al discurso teórico y práctico, diría Apel. Naturalmente, cabe llamar a esta reflexión reconstrucción si con ello parece que nos referimos más directamente al habla que a la conciencia, pero en realidad la estrategia es la misma: detectar - por reflexión o por reconstrucción - aquellos presupuestos universales, para los que no cabe equivalente funcional alguno por su universalidad. Y, en ese caso, el escéptico sale malparado, porque se le confronta con una prueba ad absurdum: quien, entrando en un discurso, pretenda abjurar de los presupuestos que le dotan de sentido, incurre en contradicción pragmático-trascendental. Kant habría hablado de contradicción lógico-trascendental, pero ahora nos referimos a los presupuestos pragmáticos del lenguaje y, por tanto, el escéptico se ve abocado a incurrir en contradicción pragmático-trascendental.

Habermas, sin reparo alguno, toma explícitamente de Kant y Apel esta estrategia de fundamentación y la convierte en piedra angular de su ética discursiva. La fundamentación o justificación de normas morales - que lo mismo da - sólo es posible hoy día evitando toda fundamentación deductiva o empírica, y recurriendo a esa prueba por el absurdo que es la reflexión o reconstrucción pragmático-trascendental.

De Kantle separa únicamente, desde el punto de vista metódico, el rechazo del trascendentalismo en sentido fuerte, que separa tajantemente los elementos a priori y los elementos a posteriori. En definitiva - piensa Habermas - nuestros esquemas cognitivos son producto de una evolución y

de ahí que puedan investigarse desde otras ciencias, además de la ética. Este será el caso paradigmático - como veremos - de la psicología evolutiva del conocimiento de Piaget y Kohlberg.

De Apel, también desde la perspectiva metódica, le separa la prevención frente a todo intento de fundamentación última que, desde el punto de vista habermasiano, impediría confrontar los supuestos descubiertos con los resultados de otras ciencias, y someterlos a revisión si fuera preciso. Los presupuestos del discurso serán trascendentales en cuanto que no encontramos para ellos equivalente funcional, pero se trata de elementos falibles, que pueden ser revisados y corregidos. En este sentido he apuntado en alguna ocasión que tal vez Habermas se acerque hoy día - al menos, aparentemente - al principio del falibilismo universal del racionalismo crítico, cosa que Apel no hace en modo alguno.

Pero, salvadas estas matizaciones, y dejando, por imposibilidad de espacio, el problema de considerar qué tipo de supuestos - ¿filosóficos?, ¿empíricos? - son los que Habermas descubre reconstructivamente en el discurso, y cuál es el oscuro estatus de esta ética, considerada como ciencia reconstructiva, al igual que la pragmática universal, la teoría de la evolución social, la gramática generativa de Chomsky o la psicología evolutiva de Piaget y Kohlberg, entre otras, lo bien cierto es que la estrategia fundamentadora del principio de universalización y, por tanto, de las normas morales, es pragmático-trascendental. Con ello, quedan desautorizados cuantos acusan de etnocéntricas a las éticas que se sirven del principio de universalización, porque tal principio se descubre como un supuesto implícito en los elementos pragmáticos del discurso. Y peor parado todavía sale el escéptico que, si quiere evitar la contradicción pragmática, se encuentra condenado al silencio.

Vamos, pues, a seguir brevemente la estrategia fundamentadora de

Habermas, que es explícitamente deudora de Kant, Peirce y Apel.

8.3.1. Universalización como procedimiento

En el contexto del discurso práctico el principio de universalización va a funcionar como regla de argumentación para efectuar el tránsito desde las consecuencias a las normas legítimas. Y en este sentido, se acepta sin ambages la intuición kantiana de utilizar la universalización como procedimiento formal para la comprobación de normas; nunca como un principio moral con contenido o como un principio ético. La formulación de la universalidad es un test para comprobar la legitimidad de las máximas, y no un mandato que se debe cumplir.

Al carro de la universalización han subido también Hare, Baier, Gert, Singer, Apel, Rawls o Tugendhat, entre otros, aunque con matizaciones diversas. Entiéndase como universalidad, generalidad o imparcialidad, lo cierto es que la idea de no aceptar como moral más que normas que todos podrían admitir se encuentra presente en las éticas más relevantes del momento. Y es que, según Habermas, el nivel de desarrollo alcanzado por la conciencia moral social nos incita a no aceptar como legítima una norma que no exprese la voluntad universal.

Habermas se suma también a la corriente universalizadora y, adhiriéndose al procedimiento propuesto por G.H.Mead, que consiste en la asunción ideal de rol, ofrece su propia reformulación del primer imperativo kantiano en los siguientes términos:

> Toda norma válida debe satisfacer la siguiente condición: que puedan ser aceptadas por todos los afectados (y preferidas a las consecuencias de las posibles alternativas conocidas) las consecuencias y las consecuencias secundarias que, para satisfacer los intereses de cada individuo se seguirían

(previsiblemente), en el caso de que fuera seguida universalmente.

Habermas, 1983: 75-76

Naturalmente, una formulación semejante va a entrar en pugna con las más prestigiosas del momento, y de ahí que Habermas tenga buen cuidado en marcar las distancias.

A Kant le falta reconocer el carácter dialógico (no monológico) de la razón humana y la necesidad - por tanto - de un discurso real para llegar a lo universal como resultado. Pero también separa a la ética kantiana de la discursiva la consideración de los propios intereses y de las consecuencias. Una ética contemporánea no puede prescindir de los intereses empíricos de los hombres, ni de las consecuencias de sus acciones; no puede atenerse al modelo de la ética de la intención, sino apostar por la ética de la responsabilidad. Cada hombre, en el diálogo, debe exponer sus necesidades, sus intereses, y el altruismo consiste en dejarse criticar sin reservas por los restantes interlocutores.

John Rawls, en su Teoría de la justicia, interpreta acertadamente la universalidad como imparcialidad y, en este sentido, acoge la intuición de Mead, expresada en la asunción ideal de rol. Pero, en buena ley, su universalización no es dialógica porque cada miembro de la posición original adopta idealmente el punto de vista moral y universaliza monológicamente; los principios de la justicia no se someten a una discusión real, que tenga lugar empíricamente entre los afectados por las decisiones. La posición original es un constructo, que pretende servir para explicar, pero carece de valor fundamentador.

La polémica con Tugendhat, por último, es la que ha suscitado mayor número de réplicas y contrarréplicas, pero, en suma, los puntos neurálgicos

vendrían a ser para Habermas los siguientes: para Tugendhat, los discursos prácticos no tienen primariamente un sentido cognitivo, porque es cada individuo quien tiene que contestar por sí mismo si una acción satisface o no su interés, y esto puede hacerlo perfectamente - a juicio de Tugendhat - siguiendo monológicamente reglas semánticas. La argumentación, como manifestación intersubjetiva, sólo es necesaria para organizar una acción colectiva, porque entonces tenemos que coordinar los propósitos individuales y llegar a una decisión común. En ese caso la norma debe justificarse en función de argumentaciones, sobre la base de las reglas pragmáticas del discurso. Es menester garantizar que cada afectado asentirá espontánea mente y, por tanto, asegurar la no influenciabilidad del juicio, la autonomía en la formación de la propia voluntad, más que la imparcialidad. Por ello es necesario recurrir a reglas normativas del discurso, como neutralizar los equilibrios de poder y procurar la igualdad de oportunidades.

La forma de la argumentación surge, pues, de las necesidades de la participación y del equilibrio de fuerzas, pero entonces el aspecto comunicativo no es cognitivo, sino volitivo. Es el respeto a la autonomía de la voluntad el que hace obligatorio el acuerdo. Y, sin embargo, piensa Habermas, la idea de imparcialidad no puede reducirse al mero equilibrio de fuerzas: en el discurso práctico los participantes intentan aclararse sobre un interés común; en la estipulación de un compromiso, se intenta conectar intereses particulares contrapuestos.

Tugendhat se ve incapacitado para distinguir entre la validez y la vigencia de las normas. Pretende mantener las condiciones de validez de un análisis semántico y separarlo de las reglas del discurso analizables pragmáticamente, y con ello reduce el proceso intersubjetivo de justificación a un proceso comunicativo contingente, separado de toda relación con la validez.

El principio de universalización está, pues, presente en los más relevantes

intentos de fundamentación de normas, pero él a su vez precisa de fundamentación si no quiere imponerse dogmáticamente. La teoría de la evolución social ofrecerá una prueba indirecta; el argumento pragmático-trascendental la prueba directa.

8.3.2. Una prueba ad absurdum

Con ayuda del argumento pragmático-trascendental mostrará Habermas que el principio de universalización está implicado en los presupuestos de la argumentación. Y para ello recurrirá a las reglas que R.Alexy propone en uno de sus trabajos sobre el discurso práctico, ordenándolas del siguiente modo:

a)Al nivel de la producción de argumentos corresponden las reglas de una lógica mínima, que se mueve en la perspec tiva semántica. Ejemplos tomados de Alexy serían los siguientes:

-Ningún hablante puede contradecirse.

-Cualquier hablante que aplique un predicado F a un objeto a, tiene que estar dispuesto a aplicar F a cualquier otro objeto que coincida con a en todos los aspectos relevantes.

-Distintos hablantes no pueden utilizar la misma expresión con distintos significados.

b)Considerando la argumentación como un procedimiento, que consiste en la búsqueda cooperativa de la verdad, surgen los presupuestos pragmáticos de este tipo de interacción. Como, por ejemplo:

-Un hablante puede afirmar únicamente lo que cree.

-Quien recurra a un enunciado o a una norma que no es objeto de la discusión debe dar una razón para ello.

En este nivel aparecen ya normas de contenido ético, que suponen relaciones de reconocimiento recíproco.

c)El discurso argumentativo puede considerarse también como un proceso de comunicación, que ha de satisfacer condiciones improbables con vistas a lograr un acuerdo motivado racionalmente. Desde esta perspectiva se revelan las estructuras de una situación ideal de habla, inmunizada frente a la represión y la desigualdad. Las reglas tomadas de Alexy son, en este caso, las siguientes:

-Cualquier sujeto capaz de lenguaje y acción puede participar en el discurso.

-Cualquiera puede problematizar cualquier afirmación; cualquiera puede introducir en el discurso cualquier afirmación; cualquiera puede expresar sus posturas, deseos y necesidades.

-A ningún hablante puede impedirse hacer valer los derechos establecidos en los dos primeros puntos, mediante coacción interna o externa al discurso.

La fuerza de estas presuposiciones radica en el hecho de que sean trascendentales, es decir, que cualquier participante en un discurso las ha reconocido ya implícitamente: ha reconocido que de hecho la estructura de la comunicación excluye toda coerción. Rechazarlas supone incurrir en contradicción pragmática, o bien recurrir al silencio.

Evidentemente, ni las reglas de la argumentación son constitutivas del discurso, ni se pretende decir con su reconstrucción que se cumplan en los discursos fácticos. Son reglas ideales, que cada interlocutor real presupone en sus argumentaciones reales, insertas en el mundo de las motivaciones empíricas. Sin tal idealismo la realidad lingüística perdería su sentido.

De ellas se deduce, sin grandes problemas, que una norma sólo puede encontrar aceptación entre los participantes en un discurso práctico si vale el principio de universalización; luego este principio, como regla de la argumentación, pertenece a la lógica del discurso práctico, y descansa - a su vez - en el principio de la ética discursiva, que no pertenece ya a las reglas de la argumentación. El principio de la ética discursiva expresa la idea fundamental de una teoría moral y se formula del siguiente modo:

> Sólo pueden pretender validez las normas que encuentran (o podrían encontrar) aceptación por parte de todos los afectados, como participantes en un discurso práctico.

Habermas, 1983: 103

Inútil decir las críticas de todo tipo que ha recibido este idealismo habermasiano, bastante difícil de compaginar con su presunta raigambre marxista y con su filiación a la materialista teoría crítica. El fundamento normativo de la teoría crítica es ideales una idea entretejida en nuestro discurso práctico y descubierta por procedimientos trascendentales como condición de sentido. Pero antes de comentar estas inevitables conclusiones expondremos brevemente el otro soporte de la ética discursiva: la teoría de la evolución social, tal como se nos presenta en Problemas de legitimación en el capitalismo tardío y, sobre todo, en La reconstrucción del materialismo histórico.

8.4. La teoría de la evolución social

En su teoría de la evolución social se propone Habermas reconstruir el materialismo histórico, eliminando los rasgos de él que le parecen un lastre. Por ejemplo, el hecho de que constituya una filosofía de la historia, basada en el desarrollo unilineal, necesario, ininterrumpido y ascendente de un macrosujeto; la insuficiencia del concepto de modo de producción como

clave de una lógica de la evolución social o la estrechez del concepto de racionalización, que se refiere sólo a la acción teleológica y no a la comunicativa. Desde un punto de vista práctico, racionalizar significa eliminar las relaciones de violencia que se han encarnado en las estructuras de la comunicación y que impiden regular los conflictos de un modo consensual.

Para superar tales inconvenientes, la teoría habermasiana de la evolución social propone lo siguiente:

a)En el cambio social no sólo es relevante el aprendizaje técnico, sino también el moral, que posibilita una integración social más madura y nuevas relaciones de producción.

b)La racionalización se plasma en el desarrollo de las fuerzas productivas, pero también en las formas de integración social: mecanismos de regulación de conflictos (moral y derecho), imágenes del mundo y formaciones de identidad de la sociedad.

c)Es posible construir una teoría teniendo en cuenta que las estructuras lingüísticas de la intersubjetividad son constitutivas tanto del sistema social como del sistema de la personalidad. Habrá estructuras de conciencia homólogas entre el desarrollo del yo y la evolución social, de ahí la posibilidad de construir una teoría de la evolución social a partir de los estudios ontogenéticos de la psicología evolutiva y de la interacción.

Aun cuando los rasgos evolutivos, tomados de la homología con la ontogénesis de la competencia de acción, son múltiples, nos reduciremos en nuestro trabajo a los que guardan mayor relación con los modos de fundamentar la moral: imágenes del mundo, formas de identidad y de legitimación.

La consideración de los diferentes rasgos da lugar a cinco tipos de formación social:

1. Sociedades precivilizadas, que mantienen su identidad por proceder de un ancestro común y toman conciencia de ello por medio de una imagen mítica y narrativa del mundo, que es - obviamente - particularista y poco coherente. En estas sociedades la tribu representa el centro y, en lo que a las formas de legitimación compete, no hay legitimación de un orden de dominación porque no hay estados.

2. En las civilizaciones arcaicas hay también una imagen mítica y narrativa del mundo, pero que puede ejercer funciones de legitimación para quienes están en el poder. Es una imagen politeísta y, por tanto, particularista.

3. Las civilizaciones desarrolladas rompen con el pensamiento mítico. Aparecen imágenes cosmológicas, filosofías y religiones, que sustituyen por fundamentaciones argumentativas las explicaciones narrativas de los relatos míticos. Sin embargo, su saber universalista es susceptible de inmunización dogmática, porque precisa de principios unificadores que den razón del mundo en su conjunto. Se trata fundamentalmente de la tradición judeo-cristiana y griego-ontológica, que llega incluso a afirmaciones de absoluto.

   Estas sociedades se encuentran organizadas estatalmente, lo cual exige una identidad más abstracta: la de la pertenencia compartida a la organización de un territorio. Pero la dominación se entiende como legado del orden del mundo y de la salvación y es, por tanto, una legitimación universalista, posible por la común creencia en una tradición religiosa o filosófica. Sin embargo, dada la discrepancia entre un orden universalista de legitimación y un poder político particularista, las ideologías llenan el vacío.

4. En la primera modernidad, gracias a la economía capitalista y al estado moderno, los principios pierden su carácter incuestionable, la fe religiosa y la actitud teórica se hacen reflexivas. La unidad del mundo ya no puede quedar asegurada por una imagen del mundo con contenido, sea Dios, ser o naturaleza, sino por la unidad de la razón teórica y práctica.

En esta Edad Moderna, a partir sobre todo de la ciencia moderna, se aprende a distinguir entre las argumentaciones teóricas y las prácticas. Con respecto a las segundas, desde Rousseau y Kant fundamentalmente, las justificaciones no recurren ya a principios de tipo material, sino al principio formal de la razón. No se trata de justificar normas en base a argumentaciones que descansen en principios últimos, porque éstos aparecen como cuestionables; cobran fuerza por sí mismas las condiciones formales de la justificación.

Por otra parte, la identidad colectiva de la sociedad burguesa se forma bajo los principios abstractos de legalidad, moralidad y soberanía. Todos los ciudadanos son sujetos libres e iguales en el plano del derecho privado, sujetos moralmente libres y sujetos políticamente libres. Esta identidad universalista abstracta vale para la identidad en cuanto ciudadano del mundo, no de un estado que se afirma entre otros, por eso la nación intenta aliviar la contradicción entre el universalismo del derecho civil y la moral y el particularismo de los estados.

Ahora bien, el último intento de satisfacer las exigencias morales universalistas de identificación ha sido el movimiento obrero. Lo que en el siglo XVIII se entendió como cosmopolitismo se entiende hoy como socialismo, aunque esta identidad se proyecta hacia el futuro y se hace de ella tarea de la praxis; pero hasta el momento este tipo de identidad sólo ha podido mantenerse en movimientos sociales: ¿puede

mantenerse en sociedades?

5.El capitalismo avanzado tiene planteado el problema de la identidad social. Según Hegel, el cristianismo ha sido el último en dar una interpretación unificante, reconocida por todos los miembros de la sociedad. En virtud de la secularización, el problema es - según Habermas- si hay algún sistema parcial que pueda situarse en lugar del religioso, de modo que en él pueda representarse el conjunto de una sociedad compleja e integrarse en una conciencia normativa unitaria para todos los miembros de la sociedad.

El concepto de identidad, centrado en torno al estado y articulado en imágenes del mundo, está superado. La racionalidad de los contenidos de identidad ya no se mide en base a imágenes. De ahí que Habermas se aventure a caracterizar una nueva identidad, compatible con el universalismo, en tres aspectos:

-Una identidad fundada en las oportunidades iguales y universales de participación en los procesos de formación de identidad, valores y normas.

-Los contenidos a los que se liga la identidad son revisables y los proyectos son hipótesis prácticas, que se confirman o fracasan cuando estructuran el modo en que una población se entiende a sí misma. Son falibles porque, si fomentan una falsa identidad, resultan dañinas.

-En la nueva identidad, la tradición común que formaba la base de las anteriores identidades, es sustituida por las estructuras de la comunicación que conforman valores y normas. Las distintas posturas pueden coincidir en su preferencia por un universal que quieren realizar en el futuro.

En conclusión, podemos decir que esta nueva identidad ha de construirse argumentativamente. A ella corresponde un modelo de legitimación política al que podemos llamar procedimental. Rousseau elaboró en principio este modelo procedimental al introducir el contrato social y desde entonces se pueden denominar democracias a los órdenes políticos que utilizan categorías de tipo procedimental.

Actualmente no tienen ya fuerza legitimadora las razones últimas ni las penúltimas - piensa Habermas-, porque hoy sólo son incondicionadas, tienen fuerza legitimante, las premisas y reglas comunicativas que permiten distinguir un pacto obtenido entre personas libres e iguales frente a un consenso contingente o forzado: en ello estriba su racionalidad. Es secundario que estas reglas se interpreten con ayuda de construcciones iusnaturalistas, teorías contractualistas, en términos de filosofía trascendental, de pragmática lingüística o en teorías del desarrollo de la conciencia moral.

Habermas verá, pues, confirmadas por la teoría de la evolución social las características de su ética discursiva: universalista, deontológica, cognitivista y procedimental. Porque el saldo de esta teoría es el siguiente:

> La cuestión fundamental de la filosofía práctica consiste hoy en día en la pregunta por los procedimientos y premisas desde los que las justificaciones pueden tener un poder generador de consenso; éste es el punto de convergencia al que parecen tender hoy los intentos de renovación de la filosofía práctica.
>
> Habermas, 1981a: 271

Por tanto, el progreso en la evolución de las sociedades - referente a las estructuras normativas - nos conduce desde el análisis del desarrollo de cada una de ellas (desarrollo del yo, formaciones de identidad, evolución de la

conciencia moral, evolución de las imágenes del mundo) a la conclusión de que la única forma de fundamentación posible en nuestro momento consiste en mostrar las estructuras comunicativas (trascendentales) que hacen posible el modo procedimental de legitimación; en mostrar las condiciones formales de racionalidad de la justificación de normas.

S.S. ¿Utopía positiva?

Las reglas tomadas en préstamo a R.Alexy, y que no vienen sino a confirmar las propuestas por Habermas ya en ocasiones anteriores, muestran las condiciones formales de racionalidad para la justificación de normas que nuestro estadio moral parece pedir. Si la religión y las cosmovisiones filosóficas carecen de fuerza legitimadora e identificadora, sólo la racionalidad del discurso es apta para una tarea semejante. El subsistema religioso queda sustituido por el lenguaje.

Entre las condiciones formales del lenguaje encontramos algunas, propias de una lógica mínima, otras que precisan éticamen te de un reconocimiento recíproco y otras, por último, que configuran lo que Habermas ha venido en llamar una situación ideal de habla y Apel una comunidad ideal de argumentación. Esta situación ideal se construye sobre la libertad de participación en el discurso, la igualdad de oportunidades, la simetría, la ausencia de coacción; se nutre, como es palmario, de una forma de vida dotada de idénticas características. ¿Es esta situación un futuro inevitable? ¿Un postulado de la razón práctica? ¿Un concepto hegeliano?

En algunas ocasiones trata Habermas de precisar el estatus de la situación ideal de habla en confrontación con las ideas regulativas kantianas y con el concepto existente hegeliano. De las primeras le distancia el hecho de tratarse de una condición necesaria; del concepto existente hegeliano, el hecho de que no haya ninguna sociedad que la realice.

Que Habermas entienda correctamente la naturaleza de las ideas regulativas o del concepto existente es cuestión que desborda este trabajo, aunque sería sumamente interesante entrar en el tema. Por su parte, lo resuelve presentando la situación ideal como una hipótesis práctica que, aunque ideal, tenemos que suponer contrafácticamente en la ejecución de los actos de habla como si no fuera un supuesto ficticio, sino real; como una anticipación, cuya realización no podemos garantizar porque es preciso contar con las condiciones empíricas para su realización, pero tampoco excluir.

Puesto que se trata de un supuesto inevitable, condición trascendental del sentido de nuestros discursos reales, tal vez más que discutir en torno a su naturaleza conviene fijarla en instituciones que allanen el camino empírico de su realización.

Como es fácil comprender, la situación ideal de habla es una presa sumamente apetitosa para la crítica. ¿Estamos ante una utopía positiva, que sella un tratado de paz con un mundo imperfecto, apostando por una democracia participativa o por un socialismo democrático? ¿Significaría su encarnación en nuestro mundo el fin de la historia, puesto que el diálogo sólo brota del disenso? ¿Es inhumano pensar en una sociedad de individuos homogéneos?

La sola formulación de estas preguntas implica, a mi juicio, no haber tomado nota de que nos enfrentamos - como dije al comienzo de este capítulo - con una ética de mínimos. La utopía de la comunicación no resuelve más problema que el del deber, el de las normas justas. Lo que hay que reprocharle, en todo caso, es su limitación a un solo aspecto del fenómeno moral; sus escasas miras que no exceden el ámbito prescriptivo y dejan en la sombra el tema profundamente moral de la valoración.

Así lo ha reconocido Habermas sin empacho alguno porque piensa que tal

vez no pueda pedirse mucho más a los expertos en filosofía moral. El resto - la decisión sobre valores y preferencias- corre a cargo de los ciudadanos de a pie, que aprenden y comprueban modelos de felicidad en el mundo de la vida. Éstos son los problemas, o tal vez los límites, de una ética modesta.

Pero tal vez quepa decir algo más. Tal vez sea conveniente recordar que, si la ética no suministra más que un procedimiento formal, los contenidos morales corren a cargo del mundo de la vida; y esto significa: de los proyectos valiosos de vida propuestos por quienes crean tener algo que decir sobre la felicidad de los hombres. Aquí tiene un lugar privilegiado el arte; aquí tienen un lugar privilegiado las cosmovisiones filosóficas y los grupos sociales; aquí tiene un lugar privilegiado la religión.

Porque la función legitimadora de la dominación política, la función fundamentadora de la moral que de hecho asumieron algunas cosmovisiones filosóficas o religiosas tal vez no era - pese a lo que piensa Habermas - la función que propiamente les convenía. Lo suyo no es prescribir, sino invitar a la felicidad. Por eso no están superadas. Sigue siendo su tiempo más que nunca.

9

Política deliberativa y poder comunicativo

9.1. Nuevos retos en el Tercer Milenio

A comienzos del Tercer Milenio, Jürgen Habermas, que nació en Düsseldorf en 1929, continúa en la brecha de la filosofía y las ciencias sociales, reflexionando críticamente sobre el Estado posnacional, el multiculturalismo, la historia alemana reciente, la posibilidad de construir una sociedad cosmopolita reformulando la propuesta kantiana, o sobre el lugar de la religión en una sociedad postsecular, que ha dado a la luz textos tan jugosos como Entre naturalismo y religión (Habermas, 2005).

Gracias a él la expresión "patriotismo constitucional', acuñada por Dolf Sternberger, se convirtió en moneda corriente en el discurso político, al entender que en un nivel posconvencional el patriotismo étnico es retrógrado, y no queda más patriotismo racional que el que se adhiere a los valores de una Constitución democrática.

Por otra parte, en los últimos tiempos ha enfrentado un asunto del que siempre se había mantenido alejado: la reflexión sobre la vida buena, en este caso de la especie humana. La eugenesia liberal, el perfeccionamiento de los individuos querido libremente por los padres, podría poner en cuestión lo que la ética moderna considera como núcleo de la persona, la autonomía, y Habermas aborda la cuestión en El futuro de la naturaleza humana (Haber mas, 2001), adentrándose en temas inéditos en su nómina. También aquí la

clave del reconocimiento entre sujetos proporciona un criterio para distinguir entre una eugenesia terapéutica (que pocos discuten) y una eugenesia de perfeccionamiento.

En el primer caso, el interventor adopta la actitud del terapeuta que considera al embrión como el interlocutor potencial, que un día será actual, y anticipa contrafácticamente que su deseo será el de verse libre de todas las enfermedades posibles. En el segundo caso, el interventor actúa como un diseñador, como un sujeto que diseña un objeto dotándole de los rasgos que él considera preferibles, sin contar en absoluto con su conformidad virtual. La eugenesia terapéutica es legítima porque descansa en una acción comunicativa virtual entre sujetos, mientras que la eugenesia perfeccionadora es inadmisible porque en esa acción un sujeto instrumentaliza a otro, tratándolo como un objeto.

Naturalmente, es sumamente difícil marcar el límite entre la terapia y el perfeccionamiento, en ocasiones es imposible. Pero contamos con una idea regulativa para distinguir entre lo aceptable y lo rechazable: la idea del posible consenso. De nuevo la intersubjetividad, el vínculo entre sujetos, es el hilo conductor para distinguir entre lo aceptable y lo rechazable.

Este núcleo del reconocimiento recíproco de sujetos que se saben interlocutores válidos es también la clave de bóveda del edificio construido por Habermas en el ámbito político. Desde esta clave ha ido tejiendo también una fundamentación del carácter normativo del derecho moderno y una propuesta de política deliberativa, plasmadas sobre todo en trabajos como Facticidady validez (1992) o La inclusión del otro (1996). En efecto, la reflexión sobre los vínculos entre derecho, moral y política permite descubrir que moral autónoma y derecho positivo se complementan, que derechos humanos y soberanía popular se presuponen mutuamente; y una política deliberativa, acogiendo lo mejor de los modelos liberal y republicano, se

propone reforzar el poder comunicativo como auténtico poder político, tras las huellas de Aristóteles y Hannah Arendt.

Arendt había criticado a Max Weber por identificar el poder político con ese "mínimo de violencia legítima', que puede ejercer el Estado para evitar males mayores. A juicio de Arendt, eso no es sino violencia: el auténtico poder político es el poder comunicativo, el que ejercen los ciudadanos libres en el espacio público, cuando deliberan conjuntamente sobre lo justo y lo injusto. Habermas, por su parte, corregirá la propuesta de Arendt al entender que en el subsistema político es inevitable hacer uso de la racionalidad estratégica, pero convendrá con ella en afirmar que la fuente de legitimidad de la política viene de la racionalidad comunicativa, del ejercicio del poder comunicativo.

Ésta es la clave de la política deliberativa habermasiana, que abre una de las líneas más prometedoras en el actual "giro deliberativo de la democracia". Mostrar cómo se ha ido gestando desde la ética discursiva y desde el sueño de una democracia radical, a través de la reformulación del socialismo y la procedimentalización de la soberanía popular, serán los peldaños de este capítulo, que intentará por último discernir algunas de las virtualidades de esa política, y preguntarse si es posible hablar de una Tercera Generación de la Escuela de Fráncfort.

9.2. El giro deliberativo de la democracia

Desde la década de los años noventa del siglo XX se produce lo que algunos autores han llamado "el giro deliberativo de la democracia', el renacimiento del modelo deliberativo de la democracia, nacido en la Atenas clásica. Ciertamente, la deliberación nace como un procedimiento para tomar decisiones en política (Platón, Aristóteles) y después pasa a aplicarse también a los individuos concretos. Más tarde, autores como Edmund Burke, John

Stuart Mill o John Dewey se insertan en la nómina de quienes defienden de algún modo este tipo de democracia.

En nuestros días se dice que el primero en utilizar la expresión fue Joseph M.Bessette en Deliberative Democracy: The Majority Pinciple in Republican Government (1980), pero serán Bernard Manin y Joshua Cohen quienes darán un fuerte impulso al renacido modelo. Actualmente tanto Habermas como Rawls son eximios representantes de este giro, desde la teoría crítica y desde la teoría liberal, respectivamente. El propio Amartya Sen, Premio Nobel de Economía en 1998, propone la deliberación como procedimiento para dilucidar cuáles son las capacidades básicas de los seres humanos.

Las actuales propuestas de democracia deliberativa pretenden abordar diversos problemas, pero muy especialmente el que se plantea al entender que el fundamento de la democracia es la igual autonomía de los individuos y, a la vez, la voluntad del pueblo, cuando lo bien cierto es que es la regla de la mayoría la que decide en último término. ¿No tendría razón Kant al considerar la democracia como un despotismo, "porque funda un poder ejecutivo en que todos deciden sobre y, en todo caso, también contra uno (que, por tanto, no da su consentimiento)"? (Kant, 1985: 18).

Una pista para responder a esta cuestión se encontraría en el siguiente texto de John Dewey, que tanto Habermas como James Bohman consideran nuclear:

> La regla de la mayoría es tan absurda como sus críticos le acusan de serlo. Pero nunca es simplemente la regla de la mayoría [...]. Lo importante es el medio por el que una mayoría llega a serlo: los debates antecedentes, la modificación de las perspectivas para atender a las opiniones de las minorías [...]. La necesidad esencial, en otras palabras, es la mejora de los métodos y condiciones de debate,

discusión y persuasión.

Dewey, 1945: 207 y ss.

Lo esencial en una democracia es, pues, el proceso por el que llegan a tomarse las decisiones, más que las decisiones mismas, y el mecanismo de ese proceso debería ser la deliberación encaminada a convencer con razones, no la imposición, ni tampoco la manipulación. Ciertamente, el proceso debería seguir unos pasos que, por decirlo con autores como Richardson, serían los siguientes:

1. Formular propuestas acerca de medios y fines.

2. Argumentar los méritos de la propuesta de forma que los demás puedan entender y aceptar.

3. Llegar a un acuerdo informal en que cada parte se compromete a hacer lo que le corresponde y actuar conjuntamente.

4. Convertir el acuerdo informal en una decisión oficial.

Sin embargo, en el caso de que en este último punto sea necesario votar, se enfrentan dos modos de interpretar el proceso democrático: el deliberacionista y el agregacionista. El primero considera que las tres primeras fases son las más importantes, mientras que el agregacionista cree que la importante es la última. Y es que la democracia deliberativa se enfrenta ante todo a la agregativa. En la democracia agregativa las preferencias y los intereses se forman en privado y después se expresan y suman en público; mientras que en la deliberativa el foco de la elección colectiva no son las preferencias ni las creencias, sino los intereses de trabajo compartidos por ciertas metas y por fortalecer ciertas políticas. La deliberación pretende ser un método racional para transformar públicamente

las diferencias, más que para agregarlas.

Reconociendo que la política no puede liberarse del conflicto moral o de intereses, la democracia deliberativa trata de encontrar un punto de vista común sobre cómo los ciudadanos deberían decidir públicamente cuando están fundamentalmente en desacuerdo. Por decirlo con Benjamin Barber, a través de la participación ciudadana, la deliberación pública y la educación cívica, es posible transitar del "yo prefiero esto" o "yo elijo lo otro" a "queremos un mundo en que tal cosa sea posible". Siguiendo a Kant y Rousseau, la meta no consiste en elegir metas comunes o descubrir intereses comunes, sino en querer un mundo común, generando una voluntad común.

En una línea semejante Habermas publica en 1992 al menos dos trabajos relacionados con lo que denomina "política deliberativa", resultantes de conferencias pronunciadas con anterioridad (Habermas, 1998 y 1999). Presenta en ellos una teoría normativa de la democracia, que pretende tener aplicación empírica, y cuyo núcleo normativo es un concepto procedimental de política deliberativa. Este concepto se diferenciaría tanto de la concepción del Estado como una comunidad ética, que es característica de ciertos republicanismos, como de la concepción liberal del Estado como protector de una sociedad centrada en la economía.

En el modelo de Habermas lo esencial es el proceso de formación democrática de la opinión y la voluntad común, que se traduce en elecciones generales y en resoluciones parlamentarias. Pero, a diferencia de otras propuestas, el modelo tiene un funda mento filosófico en los presupuestos pragmáticos del habla, que descubren el carácter discursivo de la razón; de ahí que pueda albergar pretensiones cognitivas los ciudadanos no tienen que contentarse con la aceptación empírica de las normas jurídicas como fundamento de legitimidad de las mismas, sino que pueden exigirles aceptabilidad racional.

Ahora bien, ¿por qué Habermas habla de "política deliberativa" o de "teoría discursiva de la democracia' y no directamente de "democracia discursiva'? A mi juicio, porque la expresión "democracia discursiva' podría dar a entender que aplicamos directamente el principio del discurso a los subsistemas político y económico y al mundo de la vida, sin tener en cuenta al menos tres aspectos fundamentales: que en sociedades complejas esas esferas están diferenciadas; que la política es uno de los subsistemas, pero no el único, ni siquiera el central, sino que necesita para funcionar la alimentación que procede del mundo vital y del subsistema económico; y que para resolver los desacuerdos sobre normas es necesario contar con discursos racionales según el modelo de la racionalidad comunicativa, pero también con razones éticas y pragmáticas: también con nociones compartidas de vida buena y con negociaciones.

El sueño de una democracia radical es hermoso en su promesa de utopía anarquista, pero en sociedades complejas ha de transformarse en una política deliberativa, cuyo núcleo es una teoría normativa procedimental de la democracia, capaz de poner en vigor, el poder comunicativo.

A ella llega Habermas diseñando una arquitectura de la racionalidad práctica distinta a la de Conciencia moral y acción comunicativa, que tiene tres claves:

1. El principio supremo de la racionalidad práctica es el principio del discurso, ya no el principio de la ética del discurso.

2. Las relaciones entre moral y derecho son relaciones de complementariedad, no de subordinación del derecho a la moral.

3. Habermas "procedimentaliza" tres conceptos nucleares de su propuesta: democracia radical, socialismo y soberanía popular.

Con todo ello conseguirá diseñar un modelo social sumamente fecundo, aunque con inevitables limitaciones.

9.3. De la ética del discurso a la teoría del discurso

Formalismo y procedimentalismo han puesto buen cuidado en destacar que el discurso práctico reviste al menos dos formas: la moral y la jurídica. No se trata de que ofrezcan contenidos diversos, sino de que moral y derecho son - decía Kant - dos tipos de legislación que se distinguen entre sí por la forma, y la ética del discurso recordará que son dos tipos de procedimiento, porque las normas morales y las jurídicas se justifican de forma diferente. Si en Conciencia moral y acción comunicativa Habermas entendió que el principio práctico supremo era el ético, en Facticidad y validez distingue entre un principio del discurso, ligado a la acción comunicativa y tomado como principio supremo, y dos formas de especificación del mismo: el principio moral y el principio de la democracia. Con ello elabora una teoría del discurso, más que una ética del discurso; hasta el punto de que Apel le acusa de haber disuelto esta última (Apel, 2004).

El punto de partida de la reflexión es ahora la existencia del derecho positivo moderno, y el objetivo consiste en tratar de fundamentar su carácter normativo. Para lo cual - a juicio de Habermas - resultan insuficientes al menos tres tipos de fundamentación:

1. Las fundamentaciones contextualistas, inadecuadas porque los hechos carecen de fuerza normativa.

2. La fundamentación en un derecho natural sustancial, inservible en una sociedad pluralista.

3. La fundamentación en un derecho natural racional, como el kantiano, que, en último término, busca el fundamento en la moral.

En este último caso, el derecho se convierte en una forma deficiente de moral, y resulta imposible - entiende Habermas- armonizar la autonomía privada con la pública tanto en la rela ción entre el derecho subjetivo y el público como en la relación entre los derechos del hombre y la idea de soberanía popular. Por el contrario, moral autónoma y derecho positivo mantienen entre sí una relación de complementariedad, de suerte que autonomía privada y pública, derechos del hombre y soberanía popular se presuponen mutuamente.

Pero para descubrir esta complementariedad la piedra filosofal, como sabemos, consiste en transitar de la filosofía de la conciencia a la del lenguaje, tomada en la triple dimensión de los signos. En efecto, en la tradición de Kant y Rousseau parece existir una relación de competencia entre los derechos del hombre, fundados moralmente, y el principio de soberanía popular, ligado a la Constitución republicana, porque el modelo interpretativo es el de la filosofía de la conciencia. Pero si transitamos a la filosofía del lenguaje, desde una pragmática no empírica, nos percatamos de que se muestra una conexión de voluntad y razón en la fuerza ilocucionaria que reside en los juegos del lenguaje orientado al entendimiento. Los derechos humanos residen en las condiciones formales que concurren a la formación de la opinión y de la voluntad, y también en esos discursos toma forma jurídica la soberanía popular.

Que la autonomía privada y la pública son co-originarias se descubre en el discurso de la autolegislación, en virtud de la cual los destinatarios son a la vez los creadores de sus derechos.

En efecto, que una norma jurídica tiene validez jurídica significa que está garantizada tanto en el aspecto de la legalidad (hay una obediencia media a la norma), que ha de obtenerse por medio de sanciones, si es necesario, como en el de la legitimidad de la regla misma, que hace posible en todo momento una

obediencia a la norma por respeto a la ley. Ahora bien, si, como sucede en el caso del derecho positivo moderno, las normas no proceden de un orden sagrado, la única forma de que merezcan respeto es que los destinatarios sean a la vez sus autores. Con lo cual, en la vida pública sigue valiendo la fórmula del contrato social: "El soberano no puede promulgar sino las leyes que el pueblo hubiera podido querer". Sólo que ahora el soberano coincide con los destinatarios: cualquier norma jurídica tiene que poder ser justificada por medio del discurso. El concepto de autolegislación, de autonomía, es - pues - la clave de bóveda de todo el edificio.

Como es sabido, en la tradición kantiana la autonomía es un concepto moral, referido a la libertad interna de los sujetos, mientras que la libertad externa queda garantizada por medio de una Constitución republicana. Habermas, por su parte, se esfuerza por mostrar la co-originariedad de la autonomía moral y la civil, y para ello elabora un concepto de autonomía lo suficientemente abstracto como para poder especificarse en unas ocasiones como autonomía moral, en otras, como autonomía civil.

Se trata de una autonomía ligada a la acción comunicativa, en la medida en que, al realizar dicha acción, los interlocutores elevan pretensiones de validez, una de las cuales es la pretensión de corrección de las normas prácticas, sean morales o jurídicas. Para dilucidar si la norma es o no correcta es preciso insertarse en procesos de discurso racional que, en último término, deben someterse al principio del discurso, un principio que en escritos anteriores aparecía como principio ético. Ahora afirma Habermas que es neutral a la moral y al derecho, ya que vale para ambos tipos de normas, y dice así:

> Son válidas aquellas normas (y sólo aquellas) a las que pueden prestar su asentimiento todos los que pueden verse afectados por ellas, como participantes en discursos

racionales.

Habermas, 1998: 172

Esta formulación coincide con la que anteriormente se atribuía al principio ético.

El principio del discurso se refiere al punto de vista de la razón práctica, desde el que es posible juzgar imparcialmente una norma y decidir sobre ella. El punto de vista de la imparcialidad, tenido habitualmente como punto de vista moral, pierde su calificación moral y se convierte en el punto de vista desde el que la racionalidad práctica juzga y decide si una norma moral o jurídica es correcta. Tal principio supremo se especificará como principio moral o como principio de la democracia, atendiendo a dos aspectos:

1. Al tipo de razones que son necesarias para justificar las normas. Que una norma se justifique desde intereses un¡ versalizables sigue siendo el distintivo de la moral, mientras que la política ha de apelar a razones pragmáticas, éticas y morales.

2. Al sistema de referencia al que apelamos para justificar las normas, que en cuestiones morales es la humanidad en conjunto, de modo que las razones decisivas deban poder ser aceptadas por cualquiera; mientras que en los problemas ético-políticos el sistema de referencia es la forma de vida de la comunidad política aceptada como "nuestra": las razones decisivas deben poder ser aceptadas por el conjunto de participantes que comparten "nuestras" tradiciones.

De ahí que el principio de la democracia, válido para el mundo jurídico-político, puede formularse del siguiente modo:

Sólo pueden pretender validez legítima las normas jurídicas

> que puedan encontrar el asentimiento de todos los miembros de la comunidad jurídica en un proceso discursivo de producción de normas, articulado a su vez jurídicamente.
>
> Habermas, 1998: 175

Mientras que el principio moral toma la forma de un principio de universalización, en el Principio de la Democracia no son todos los seres humanos los que tienen que concordar, sino los miembros de una comunidad jurídica, que se reconocen entre sí como miembros libres e iguales de una asociación que han aprobado libremente, es decir, en la que han ingresado por contrato.

Sin embargo, así como en el caso de las normas morales la concordancia de los intereses de todos queda garantizada por el principio de universalización, en el caso del derecho positivo son los legisladores quienes tienen que garantizar que el arbitrio de cada uno pueda conciliarse con el de los demás. Por eso es necesario que los participantes en el proceso legislativo abandonen su papel de sujetos de derecho privado y asuman el papel de miembros de una comunidad jurídica libremente asociados: el derecho positivo, para ser jurídicamente válido (legítimo), precisa una democracia radical, ya que sólo así podrá suscitar obediencia.

9.4. Democracia radical en sociedades complejas

El concepto de democracia radical, que Habermas ha venido defendiendo en sus escritos de forma ininterrumpida, hunde sus raíces en la idea marxiana, expuesta en la Crítica al programa de Gotha, según la cual, el único modo de realizar la democracia es acceder a una fase de la historia en la que el Estado se subordine a la sociedad. Ésta es la noción que defiende Habermas en trabajos como el que ha sido publicado en español con el título "El futuro del socialismo occidental" (Habermas, 1991). Sin embargo, esta idea no deja de

ser una inspiración cuasi anarquista si no precisamos cómo se institucionaliza la libertad en esta fase de la historia. Marx no dice nada al respecto, y, si hemos de creer a SaintSimon, las reglas democráticas se reducirían a la organización espontánea y autónoma del pueblo.

Obviamente, no es éste un modelo de democracia radical viable en sociedades complejas, pero no por ello carece de futuro si se procedimentaliza, en el sentido de propugnar una formación radical-democrática de la voluntad y de la opinión pública, capaz de querer intereses universalizables. Si la democracia agregativa suma intereses grupales y, sin embargo, la voluntad democrática debe querer lo universal, una política deliberativa, fundamentada en el principio de la democracia, propugna una formación radical-democrática de la voluntad, capaz de querer aquellos intereses que se muestren como universalizables a través del diálogo. Este concepto de democracia radical se encuentra estrechamente ligado a otros dos conceptos centrales en la filosofía política de Habermas: los de socialismo y soberanía popular.

9.4.1. El futuro del socialismo

En lo que hace al socialismo, puede entenderse como una forma de vida concreta, al modo marxista, y entonces no puede sino imponerse por la fuerza. Pero si hablamos más bien de "lo socialista', es decir, de la quintaesencia del socialismo, entonces podemos interpretar que exige establecer las condiciones necesarias para llevar adelante formas de vida emancipadas, sobre las que han de empezar entendiéndose los participantes mismos. En tal caso, "lo socialista' está estrechamente ligado a una democracia radical, porque su tarea consiste en tratar de transferir las exigentes estructuras de reconocimiento recíproco, que conocemos en las relaciones vitales concretas, a las relaciones sociales mediadas jurídica y administrativamente a través de los presupuestos comunicativos de la

formación democrática de la voluntad.

"Bajo el signo de una política completamente secularizada - llegará a decir Habermas en el prefacio a Facticidad y Validez el Estado de derecho no puede tenerse ni mantenerse sin democracia radical. Convertir este presentimiento en una idea es la meta de la presente investigación".

A su vez, esta forma procedimental de interpretar la democracia radical y el socialismo va de la mano de una noción procedimentalizada de soberanía popular.

9.4.2. Voluntad popular y patriotismo constitucional

En efecto, la tradición republicana confiere un peso privilegiado a la noción de soberanía popular como fuente de legitimación del poder político, pero ya desde la Revolución Francesa queda abierto el problema de cómo articular los derechos humanos con la voluntad del pueblo que, a fin de cuentas, acaba expresándose a través de la mayoría.

La propuesta habermasiana consiste en recordar que la voluntad unida de los ciudadanos se ve obligada a excluir aquellos intereses que no sean susceptibles de universalización, y a permitir sólo las regulaciones que garantizan iguales libertades. De ahí que la soberanía popular haya de reinterpretarse y expresarse bajo las condiciones de un proceso de formación de la opinión y la voluntad diferenciado en sí mismo. Esta comprensión de la soberanía popular, núcleo de la política republicana, tiene la gran ventaja de abonar una concepción integradora de qué sea el pueblo, y no una concepción excluyente.

Ciertamente, el primer problema con el que se enfrenta una sociedad democrática es el de aclarar quiénes componen ese pueblo cuya voluntad soberana legitima la existencia del Estado. Pero la soberanía popular puede

entenderse desde una perspectiva sustancialista, y entonces el demos se delimita o bien desde un ethnos, desde una etnia, como desean los etnonacionalistas, o bien desde una forma de vida buena compartida, que es lo que suscriben ciertos comunitarismos. En estos casos la libertad consiste sobre todo en la independencia con respecto a otros pueblos, prima una visión excluyente de la ciudadanía.

Por el contrario, la concepción procedimentalista de la soberanía popular relaciona la libertad con la autonomía - tanto privada como pública - de todos los miembros de la comunidad jurídica, que tiende a integrar e incorporar distintas etnias, distintas culturas, distintas formas de vida. En este sentido, la ciudadanía democrática sería una forma de integración social voluntaria, basada en un contrato libre, superadora de formas de integración adscriptivas (no voluntarias), como la cultura o la etnia. La forma de Estado en la que se desarrollaría adecuadamente esta ciudadanía democrática sería la de Estados poliétnicos y multiculturales, en los que la obligación política no se legitima desde una sola etnia, desde una sola cosmovisión, desde una sola cultura o una sola religión.

Si existe entonces alguna suerte de patriotismo en el pueblo, no es el de la etnia ni el de una forma de vida buena peculiar, sino el patriotismo que pueden suscitar los valores de una Constitución compartida, que se sustenta en la voluntad de los ciudadanos, expresada en procesos de deliberación pública: el patriotismo constitucional.

Se trata, claro está, de una interpretación intersubjetivista del republicanismo, según la cual, lo que une a los miembros es la deliberación de quienes participan en la comunicación y desean tomar decisiones motivadas racionalmente, a la luz de intereses generalizables. El papel central de la deliberación en el proceso político hace que podamos hablar de una peculiar política deliberativa, que resulta sumamente fecunda y, a la vez,

adolece de insuficiencias.

9.5. Ventajas competitivas de una política deliberativa

La política deliberativa que Habermas propone tiene grandes ventajas frente a otras elaboraciones de filosofía política, pero tam bién limitaciones que convendría superar. En lo que hace a las virtualidades, podríamos señalar al menos las siguiente.

9.5.1. Una teoría con pretensión cognitivista

Algunas teorías empiristas de la democracia, como la de Werner Becker, consideran que la legitimidad del Estado descansa en el reconocimiento fáctico por parte de aquellos que están sometidos a su dominación, es decir, en la aceptabilidad fáctica de su pretensión de legitimidad. Si eso es así, entonces los partidos políticos no tienen por qué pretender objetividad, sino sólo aceptación actual o posible de sus propuestas; en cuyo caso sus discursos han de tener una función socio-psicológica, y no cognitiva.

Pero entonces - entiende Habermas con razón - los ciudadanos racionales no tienen razones suficientes para respetar las reglas del juego democrático, cuando lo cierto es que tienen que ser convencidos con razones, porque justamente la legitimidad del sistema democrático radica en que los ciudadanos tienen que ser a la vez destinatarios y autores de las leyes (Habermas, 1998: 370-371). Esto es lo que exige una democracia radical. Por eso, el núcleo de una comprensión procedimentalista de la democracia consiste en que el procedimiento democrático institucionalice discursos y negociaciones, que habrían de fundar la presunción de racionalidad para todos los resultados obtenidos conforme al procedimiento. ¿No es necesario entonces formular una teoría normativa, no empírica, que entienda la aceptabilidad como presunción de aceptación racional, y no simplemente como aceptación fáctica?

El concepto procedimental de democracia habermasiano ofrece una teoría normativa, con pretensión cognitivista, porque el proceso deliberativo tiene su fundamento en el principio del discurso, a través del principio de la democracia, que no es un simple mecanismo, sino la expresión de la razón práctica en su punto supremo.

9.5.2. Una democracia de doble vía

Esta teoría tiene su fundamento en un concepto discursivo de democracia, cuya clave es la autonomía de la voluntad; una autonomía que debe expresarse y formarse a través de procesos de diálogo, dirigidos a tener en cuenta intereses universalizables. Los intereses individuales son cosa de la idiosincrasia de los individuos o de los grupos, no de la autonomía, que está ligada con la universalización: poder querer lo universal ha de lograrse mediante procesos de formación de la voluntad.

Pero, como dijimos, esta suerte de democracia radical debe institucionalizarse y no quedar en una mera idea romántica. Por eso Apel distingue entre una parte A de la ética, preocupada por fundamentar el principio ético, y una parte B de aplicación, en la que la racionalidad comunicativa debe venir mediada por la racionalidad estratégica (Apel, 1973). Otra cosa sería propia de una ética de la convicción, pero no de una ética de la responsabilidad. Habermas, por su parte, sustituye el principio ético por el del discurso, pero entiende igualmente que no es posible una aplicación directa al conjunto de sociedades complejas, en las que el sistema político no es el único, ni siquiera el central, sino sólo un sistema de acción entre otros.

La democracia es una forma de organización política y debe aplicarse al ámbito político, pero necesita alimentarse de otros ámbitos. De ahí que Habermas proponga esa democracia de doble vía, que ha de contar tanto con

procesos formales como informales en la formación democrática de la voluntad. Por una parte, se trata de institucionalizar jurídicamente estos procesos a través del Parlamento, y ésta es la clave política. Por otra, importa fomentar estos procesos en la opinión pública, y ésta es la clave del mundo vital y de una sociedad civil que ha de mostrar una especial sensibilidad por los problemas que afectan a intereses universalizables. Importa potenciar y adensar las redes intersubjetivas del lenguaje.

A diferencia de autores como Bohman, que sólo hablan de deliberación política, o de Gutmann y Thompson que utilizan la expresión "democracia media' para referirse a la deliberación sobre desacuerdos morales, Habermas diseña una democracia de doble vía, en la que entran procesos formales e informales, la dimensión política y la de la sociedad civil.

9.5.3. Lugar de descubrimiento y lugar de justificación

La esfera de la opinión pública y de la sociedad civil es un elemento clave en la construcción de una sociedad pluralista, como muestra una tradición republicana, al menos desde Kant. En ella se presentan nuevas ideas, críticas, sugerencias, se expresan las exigencias de los invisibles que reclaman visibilidad, es lugar de "ilustración". Sin embargo, si no precisamos en qué consiste su papel en el proceso que abarca el descubrimiento de nuevas exigencias, la formación del juicio y la toma de decisiones en relación con la corrección de normas, corremos el riesgo de dar a entender que la opinión pública es la encargada de realizar estas tres tareas; lo cual es falso.

La opinión pública permite descubrir nuevas exigencias a través de diálogos informales, pero no es el lugar de la justificación de las normas, que queda en manos de los procesos formales de deliberación; procesos que Habermas remite a la institución parlamentaria. En los procesos parlamentarios - dice - se limita el espacio público en cuanto a los

interlocutores, a los temas y al tiempo de que se dispone; por eso los espacios públicos en el interior de los órganos parlamentarios se estructuran ante todo como contexto de justificación, y dependen de un trabajo administrativo previo, de un posterior, y del contexto de descubrimiento que viene representado por ese espacio público, no regulado por procedimientos, que es el que forman los ciudadanos.

A mi juicio, es mérito de Habermas haber propuesto esta doble vía, reconociendo una especificidad a la opinión pública y a la sociedad civil que le niegan quienes reducen toda posibilidad de deliberación a lo político-estatal, y a la vez recordando que cuando los procesos de deliberación son informales, no cabe atribuirles pretensiones de justificación. La opinión "publicada', las encuestas y los debates son lugares de descubrimiento, pero no de justificación. En ellos es impagable la tarea de los disidentes (Muguerza, 1991), de los que llevan lo invisible a visibilidad, pero todavía no es el lugar de la justificación, que precisa de reglas formales.

9.5.4• Política dialógica y política instrumental

El concepto procedimental de política deliberativa permite encarnar en las instituciones el ideal de una democracia radical, teniendo en cuenta que en las sociedades avanzadas se diferencian el subsistema político, el económico y el mundo vital. De ahí que la teoría normativa de la democracia cobre referencia empírica cuando atiende a la pluralidad de formas de comunicación que permiten configurar una voluntad común: la autocomprensión ética de los ciudadanos, los acuerdos de intereses y los compromisos de la racionalidad estratégica, las fundamentaciones morales y la comprobación de lo que es coherente jurídicamente.

El procedimiento deliberativo permite establecer una conexión entre consideraciones pragmáticas, compromisos, discursos de autoentendimiento

y discursos relativos a la justicia. Desde las deliberaciones es posible entrelazar la política dialógica y la política instrumental, el poder comunicativo - del que hablaba Arendt- y las estrategias administrativas. Con ello se abandona cualquier tentación de utopismo, pero sin renunciar a la exigencia racional de la estructura comunicativa de los seres humanos.

Ciertamente, este modelo procedimental de democracia deliberativa ofrece grandes "ventajas competitivas", pero también adolece de innegables limitaciones (Cortina, 2007).

9.6. ¿Tercera generación de la Escuela de Fráncfort?

El empeño de Habermas en privar al principio supremo de la racionalidad práctica de connotaciones morales y en considerarlo "moralmente neutral" es desafortunado. Lo que se expresa en el principio supremo ("Son válidas aquellas normas (y sólo aquellas) a las que pueden prestar su asentimiento todos los que pueden verse afectados por ellas, como participantes en discursos racionales") es el reconocimiento recíproco, que es una categoría ética. En este sentido camina, entre otras, la propuesta de Axel Honneth, que diseña el camino de una posible tercera generación de la Escuela de Fráncfort.

Nacido en Essen, en 1949, Honneth se doctora con Habermas y desde 2001 es director de ese Institut für Sozialforschung, en el que nació la Escuela. Pero, obviamente, no es ésa la razón por la que puede hablarse de una nueva generación, sino porque Honneth asume explícitamente el camino trazado por Habermas, pero con diferencias que van da do sentido a hablar de un tercer peldaño en la historia de la Escuela. Sobre todo desde la publicación en 1992 de La lucha por el reconocimiento, obra en la que va esbozando su propuesta.

La meta consiste en diseñar una teoría social normativa, siguiendo la

tradición francfortiana y, en este sentido, descubrir un criterio para distinguir entre lo vigente y lo válido resulta esencial.

En efecto, la historia humana puede leerse como la paulatina ampliación de un "nosotros", de un conjunto de gentes que se reconocen entre sí como auténticas interlocutoras. El lazo del "nosotros" ha ido incluyendo poco a poco a los miembros de la propia familia, a la etnia, a los pertenecientes a la comunidad política, a los esclavos, las gentes de color, las mujeres, las minorías culturales, los discapacitados.

Quienes lideran la mayor parte de las veces estas reivindicaciones desde el siglo pasado son los movimientos sociales, que no son ya de clase, como en épocas anteriores, que no pretenden constituir la clase universal ni la vanguardia de la historia, como era el caso del proletariado, sino que son grupos sectoriales. Exigen "visibilidad" para grupos condenados a la invisibilidad por ser diferentes, y reclaman a la vez que se les reconozca como iguales en su alteridad. Feministas, movimientos multiculturalistas, nacionalistas y ecologistas exigen reconocimiento para personas con identidades diversas.

Sin embargo, y aquí radica el problema esencial, no es moralmente obligatorio, ni siquiera es políticamente obligatorio, satisfacer las exigencias de cualquiera que se sienta diferente y emprenda una lucha para ser reconocido, sino sólo de aquellos que cuentan con expectativas que pueden mostrarse como legítimas, es decir, que pueden mostrar que han sido tratadas de una manera injusta. La presión no puede ser nunca una razón suficiente para reconocer una demanda, sino sólo la demanda acompañada de razones que la legitiman, se presente a través de la violencia o por caminos de paz.

Ceder sólo a las presiones de aquellos grupos que tienen la capacidad de presionar, sea por lograr votos, dinero o tranquilidad, es radicalmente injusto. De ahí que para poder identificar los casos de miseria y de injusticia que aún

no estén articulados políticamente necesitemos encontrar criterios, conceptos normativos básicos, que sean independientes de los movimientos sociales. No son los movimientos sociales los que han de guiar a la teoría crítica, sino que el núcleo normativo de una teoría semejante es la violación de expectativas normativas de la sociedad, consideradas justificadas por los afectados (Honneth, 2003).

El gran problema consiste, entonces, no tanto en descubrir caminos pacíficos de reconocimiento, como en descubrir el criterio para discernir cuándo las expectativas están debidamente justificadas, porque sin criterios para discernir entre lo justo y lo injusto la suerte de los más débiles está echada. En este camino el recurso al diálogo es imprescindible, aunque no a cualquier forma de diálogo.

La teoría de la acción comunicativa expresa el mensaje central de la tradición del reconocimiento, al entender que en una acción comunicativa los hablantes se reconocen necesariamente como interlocutores válidos, y en ese reconocimiento básico se descubre un vínculo. La fuente de la obligación es entonces el reconocimiento recíproco de interlocutores, que se saben mutuamente imprescindibles para averiguar si una norma es justa. En qué consiste este vínculo por el que somos en relación y a qué obliga es el asunto.

Hobbes describe en el Leviatán el estado de naturaleza, anterior a la formación de la comunidad política, como una situación de potencial guerra de todos contra todos, porque los individuos se comparan entre sí desde su afán de poder y de gloria, y sólo se reconocen como competidores con los que conviene cooperar para poder mantener la vida y la propiedad. Por eso la formación del Estado, e incluso la promulgación de las leyes morales que acontecen a través de él, tienen en su base el interés más fuerte que cabe en seres humanos: el de la supervivencia. En el estado de naturaleza que origina la comunidad política los individuos sólo se reconocen entre sí como

competidores, y no entran en consideraciones sobre la identidad o la dignidad.

Hegel, por su parte, se percatará de que el origen de la vida social no son los individuos aislados, sino personas ya en relación recíproca que no podrán llevar su libertad a plenitud si no es conjuntamente. Aquellos que no se sienten reconocidos experimentan indignación ante el desprecio y reaccionan con una lucha por el reconocimiento. El temor a la muerte violenta es sustituido por la indignación ante el desconocimiento y por el deseo de ser reconocido; la lucha por la supervivencia es sustituida, como partera de la historia, por la lucha por el reconocimiento. La ganancia de esta nueva propuesta frente a la hobbesiana es evidente.

El orden político y la dimensión social de una sociedad podrán entonces fundarse en la exigencia moral de ser reconocido. Una exigencia, que es tan originaria al menos como el miedo a la muerte violenta y como el cálculo racional que el miedo opone a la vanidad, al menos por tres razones:

1. El reconocimiento recíproco es un vínculo que asegura la conexión entre la autorreflexión, la conciencia de mí mismo y la orientación hacia el otro. No necesito preguntarme si me interesa entrar en relación con otros, sino que ya soy en esa relación desde el origen. Ni siquiera es preciso abrirse al otro desde sí mismo, sino que reconozco al otro en su alteridad para poder reconocerme a mí mismo. Es la "vida ética" del reconocimiento recíproco la que nos constituye, y no ese "artificio", ese Leviatán construido del que habla Hobbes.

2. El dinamismo del proceso histórico nos va llevando del polo negativo al positivo, de la desconsideración a la consideración, de la injusticia al respeto.

3. Esta teoría del reconocimiento nos permite descubrir una estructura

sistemática, que se articula en niveles jerárquicos, ligados a instituciones específicas.

En efecto, la posibilidad que tiene un individuo de realizar su autonomía depende de que pueda desarrollar una relación intacta consigo mismo a través de la experiencia del reconocimiento social. El contenido de la justicia se medirá entonces según las diferentes clases de relaciones sociales entre los sujetos: el principio de necesidad tiene prioridad, si se trata de una relación configurada por el amor, el de igualdad, en las relaciones conformadas por la ley; y el de mérito, en las cuestiones de cooperación. El núcleo de la concepción de la justicia social viene configurado por estos tres principios (cuidado afectivo, igualdad social y estima social), en nombre de la autonomía. El progreso que se produce en esta triple línea es un progreso moral en la visibilidad

La historia del reconocimiento es entonces la de la libertad, que se irá desarrollando en tres modelos de reconocimiento:

a)El primero es el del amor, que se vive afectivamente en la familia y la amistad, donde las personas se reconocen entre sí como necesitadas.

b)El segundo modelo es el jurídico, el de la ley, que se va plasmando a través del reconocimiento al derecho de poseer bienes materiales y de intercambiarlos mediante contrato. Nos reconocemos a nosotros mismos como portadores de derechos cuando reconocemos las obligaciones que hemos de cumplir con otros. El reconocimiento incluye tanto a la otra persona como a la norma: reconocer la norma es considerarla válida, reconocer a la persona es considerarla como libre e igual. Con lo cual, la idea de respeto a las personas se inscribe en la historia y se va desgranando poco a poco en el reconocimiento de derechos, que no sólo aumentan, sino que también se van atribuyendo a nuevas categorías de individuos y de grupos.

c) El tercer modelo de reconocimiento mutuo sería el de la estima social. No bastan el Estado y los lazos jurídicos para garantizar el pleno reconocimiento de las personas, la "vida ética" no puede reducirse a los lazos jurídicos: las gentes necesitan el reconocimiento social, que varía según las mediaciones que hacen a una persona estimable.

De todo lo cual se sigue que la base prescriptiva de una teoría social normativa no es puramente lógico-formal, sino ética. El punto supremo de la racionalidad práctica es un "nosotros" ético para una razón que es íntegramente humana.

10

Una razón íntegramente humana

Los meandros que al hilo de la historia ha ido dibujando en su curso la Escuela de Fráncfort no ocultan -a mi juicio - la continuidad del cauce inicial. La intuición originaria de los fundadores se mantiene pertinazmente hasta nuestros días: una sociedad ideologizada es impotente para hacer hombres a los hombres; para salir de ella es preciso recurrir a una praxis iluminada por la teoría. Y ésta es la tarea de una teoría crítica, que se sabe interesada en la emancipación y centrada en la búsqueda de ese canon crítico, gracias al cual es posible distinguir lo válido de lo vigente, lo patológico de lo sano. Los hombres - y éste era ya el ideal de la Ilustración dieciochesca - son los dueños legítimos de la historia, pero una serie de acontecimientos extraños les han convertido en esclavos de un destino fatal. Desenmascarar esos acontecimientos, recuperar lo reprimido por la dominación a lo largo del tiempo, devolver a los hombres el señorío sobre la historia es el móvil de la Escuela de Fráncfort.

En los orígenes no cabía, para alcanzar la meta, recurrir a la falaz usanza de componer utopías. Las utopías de los seres finitos revelan la conformidad de la razón con los hechos y firman - al cabo - un tratado de paz con un mundo inhumano. Porque el bien absoluto no puede plasmarse en imágenes ni describirse con palabras. Porque la palabra que puede pronunciarse -

recordando una enseñanza oriental - no es la palabra eterna.

Frente a la utopía positiva, que presta siempre armas al Führer, sea quien fuere, el poder de lo negativo es el arma de la crítica. De una crítica que brota de la praxis, pero se resiste a adular incluso a sus sujetos; de una crítica que pretende servir a la praxis desde la verdad de la teoría y se ve impelida con el tiempo a reconocer abiertamente su propia impotencia.

La Ilustración, que creía firmemente en el progreso moral de la humanidad hacia una sociedad de hombres y pueblos autolegisladores, ha sido traicionada desde sus propias raíces por el progreso de la razón técnica, que, de sentar las bases materiales para una sociedad en libertad y justicia, ha pasado paulatinamente a esculpir los rasgos de una sociedad totalmente administrada. No es el reino de la libertad el que adviene gracias al avance técnico; es el reino de una necesidad tal vez más inhumana. Pero, ¿qué podemos oponer al avance inexorable de esa razón eficaz?

Imposible el regreso a estadios anteriores de la historia, porque las sociedades no olvidan lo aprendido; imposible confiar en liberar del despotismo instrumental a una naturaleza ya pervertida, a unas pulsiones desviadas, a un atisbo de otra razón prácticamente ahogada en la razón técnica. ¿Cómo son posibles el pensamiento y la naturaleza libres desde una sociedad desfigurada?

Por el nacimiento de un hombre nuevo, lúcido y solidario - es la esperanza de Marcuse - liberado de la necesidad del trabajo y liberador de la naturaleza; por aquellos, finalmente, que carecen de esperanza.

Por la trascendencia que ilumina a los hombres y a las cosas; por la trascendencia - decía Adorno - que ilumina la finitud de la historia.

Por un Dios que no exige moralmente nada, ni perfila claramente sus

rasgos en el mundo; por un Dios cuya existencia no inspira temor, sino su no existencia, porque entonces son desgraciados para siempre los que sufren y los que lloran.

¿Son éstos los límites de una razón burguesa, que apela marcusianamente a soñados hombres nuevos o se refugia - impotente - en la trascendencia? ¿Son éstos los límites de aquella razón que, compadecida del dolor, se resiste a privarle de esperanza? Porque la piedad y la compasión fueron en verdad para los primeros francfortianos las armas de la crítica.

La nueva generación renuncia a transitar por estos - a su juicio - malogrados caminos y se esfuerza por una respuesta teórica que merezca el respaldo de las ciencias. Habermas cree hallarla en la racionalidad comunicativa, entrañada en el mundo cotidiano de la vida, humus en el que los hombres se identifican como tales y desde el que deberán decidir sus vidas. Este es el lugar propio de los proyectos de felicidad, aquí brotan con todo derecho las decisiones sobre qué merece ser deseado, qué desechado; sobre qué queremos hacer de nuestro presente y nuestro futuro. Aquí se cultiva esa nueva razón en sentido enfático, convenientemente matizada, capaz de presentar una adecuada réplica a la razón estratégica triunfante.

Sin embargo, a la altura de nuestro tiempo el mundo de la vida ofrece un aspecto desolador. Separados en compartimentos estancos el arte, la moral y las ciencias, la cultura de los expertos se aleja del lugar en que brotan preferencias y valoraciones cotidianamente compartidas. Invadido este reino de la racionalidad comunicativa por la racionalidad instrumental, propia de los sistemas económico y político, los proyectos de vida buena se empobrecen, los ideales se devalúan. ¿Cuál es, ante tal espectáculo, la tarea de una filosofía crítica?

La misión de la filosofía - decía el viejo Horkheimer - consiste en traducir a un lenguaje que se escuche lo que ha hecho esa humanidad nueva, nacida

en los mártires anónimos de los campos de concentración.

La misión de la filosofía consistirá, para el más destacado representante de la segunda generación, en traducir en palabras esa humanidad solidaria que revela su faz reprimida a través del cotidiano acuerdo, del entendimiento diario; a través de la confianza entretejida en los diálogos de una humanidad nueva en libertad y justicia; como aquella cuya esperanza creció en el desierto inhumano de los campos de concentración. Respaldada ahora por las ciencias reconstructivas, esta nueva propuesta de praxis emancipadora continúa recogiendo la intuición más honda de la teoría crítica: la injusticia no puede ser - porque es absurdo que así sea - la última palabra.

Como cabía esperar, las críticas han menudeado sobre la propuesta de Habermas. Recogerlas en el espacio de que disponemos es imposible, pero presentamos algunos ejemplos de ataques a diferentes frentes del sistema: la teoría de los actos de habla de Searle está en discusión, la diferencia pragmática es negada por algún sector, presentar la acción comunicativa como el modo paradigmático de acción lingüística puede ser en realidad una opción de valor, pues tan humana es la acción estratégica como la comunicativa; la filosofía de la identidad continúa enmascarada en la esperanza en una situación ideal de habla; el diálogo no prospera por la identidad sino por la disensión; la utopía comunicativa no sólo es imposible, sino indeseable por totalitaria; la filosofía emancipativa de la historia corre por las venas de esa comunidad en progreso hacia la liberación.

Y es que, en cuanto una propuesta con cierta entidad se lanza a la arena de ese circo que son las ideas filosóficas, menudean los desacuerdos y las críticas.

Por nuestra parte, vamos a sumar a las restantes voces más una sospecha que una crítica: la sospecha de que la nueva aportación no es tan nueva; que hunde sus raíces en una muy antigua tradición helena y germánica. Porque

más parece sumarse a las pretensiones de la gran filosofía ese proyecto de racionalidad desde el que cabe señalar el lugar a los saberes propios del sistema y del mundo de la vida, que a las modestas ofertas de una filosofía mínima. Más se asemeja a la vieja propuesta criticista el afán por encontrar un canon ideal, que sirva a la par de idea regulativa y crítica, que a la renuncia de cierta hermenéutica a distinguir lo válido de lo inválido, optando al cabo por un diálogo que no busca otro fin que el propio diálogo. Más se parece al viejo idealismo, confiado en que las ideas dirigen la vida y son ellas las que han de plasmarse en las instituciones para superar el mecanismo natural y humano, que al materialismo que espera la liberación de un cambio en las condiciones materiales de vida.

Y, por último, tras acusar a Habermas de alienarse en las filas de la gran filosofía, me permito aventurar una última sospecha: si no cuenta también su proyecto entre los que han preferido el cosmos lógico-ético al caos; la teleología lógico-moral al juego.

Abominaba Nietzsche, como es bien conocido, de cuantos creen descubrir en el mundo un orden moral, inscrito en el orden del ser, que es el orden del logos. Weber, por su parte, llamaba racionalistas cósmico-éticos a los que esperan sólo consecuencias buenas de los actos buenos, consecuencias malas de las malas acciones; aunque en ocasiones parecen salir el mal del bien o el bien del mal, la razón aventura un final feliz para la historia. Parece ahora que los mecanismos internos y externos obstaculizan el término, pero será feliz porque es lógico que así sea.

Esta teleología moral pudo inscribirse en el orden del ser cuando el ser era el tema por excelencia de la reflexión filosófica; pudo inscribirse en la conciencia cuando la conciencia, allá por la Edad Moderna, se convirtió en el centro de las meditaciones filosóficas. Hoy renace en el lenguaje una teleología moral, que ya recorrió los caminos del ser y la conciencia.

El lenguaje es para Habermas el lugar propio del acuerdo, porque el acto ilocucionario no busca sino el entendimiento. Lenguaje y entendimiento se interpretan recíprocamente porque el lenguaje tiene como fin propio el acuerdo. Pero, ¿qué significa el acuerdo a conseguir sino la conjunción del interés particular y el universal, el resultado de una historia que, entre obstáculos empíricos, motivaciones patológicas, recursos estratégicos o acciones instrumentales, tiene por meta lógica lograr la unión de la voluntad particular y la universal, la meta moral de la Ilustración?

Es ésta una sospecha, que no una crítica. Me guardaría muy bien de criticar a una razón tan íntegramente humana que, enraizada en el sentimiento de piedad, se compadezca de una humanidad esclavizada hasta el punto de calificar de absurdo, de lógicamente absurdo, de lógico-lingüísticamente contradictorio, que la injusticia se erija como última palabra de la historia.

En clave de teleología lingüística traduce Habermas - a mi juicio - la vena lógico-moral de una antigua tradición del pensamiento. Horkheimer la había traducido ya en clave religioso-kantiana:

> Si tuviera que explicar por qué Kant perseveró en la creencia en Dios, no encontraría mejor referencia que un pasaje de Víctor Hugo. Lo citaré tal como me ha quedado grabado en la memoria: una mujer anciana cruza una calle, ha educado hijos y cosechado ingratitud, ha trabajado y vive en la miseria, ha amado y se ha quedado sola. Pero su cora zón está lejos de cualquier odio y presta ayuda cuando puede hacerlo. Alguien la ve seguir su camino y exclama: "ca doit avoir un lendemain" [esto debe tener un mañana]. Porque no eran capaces de pensar que la injusticia que domina la historia fuese definitiva, Voltaire y Kant exigieron un Dios, y no para sí mismos.

Horkheimer, 1973: 212

En clave religiosa o en clave de racionalidad comunicativa, lo absurdo para una razón íntegramente humana es que la injusticia sea la última palabra.

Apéndice

1. Texto comentado

A) Texto 1

Ciertamente, respecto de los riesgos de la vida individual, es impensable una teoría que cancele, interpretándolas, las facticidades de la soledad y la culpa, la enfermedad y la muerte; las contingencias que dependen de la complexión corporal y moral del individuo, y son insuprimibles, sólo admiten elevarse a la conciencia como contingencias: tenemos que vivir con ellas, por principio, sin esperanza.

Por otra parte, en la misma medida en que las imágenes del mundo pierden su contenido cognitivo, la moral es despojada de interpretaciones sustanciales, y formalizada. La razón práctica ni siquiera puede fundarse ya en el sujeto trascendental; la ética comunicativa se aferra sólo a las normas básicas del discurso racional, a un ` factum de la razón" último, respecto al cual, por cierto, si no es más que un mero factum que no admite ulteriores elucidaciones, no se advierte por qué dimanaría aún de él una virtud normativa que organizara la autocomprensión del hombre y orientase su acción.

En este punto podemos volver a nuestra pregunta inicial. Si las imágenes del mundo han entrado en quiebra por el divorcio entre sus ingredientes cognitivos y de integración social, y si hoy los sistemas de interpretación destinados a estabilizar el

mundo son cosa del pasado, ¿quién cumple entonces la tarea práctico-moral de constituir la identidad del yo y del grupo? ¿Podría una ética universalista, que ya no se asociara con interpretaciones cognitivas de la naturaleza y de la sociedad: a) estabilizarse a sí misma suficientemente, y b) asegurar estructuralmente las identidades de individuos y grupos en el marco de una sociedad mundial? ¿O una moral universal, de raigambre cognitiva, está condenada a convergir en una grandiosa tautología, en que una exigencia de la razón, superada por el proceso evolutivo, se limite a oponer a la autocomprensión objetivista del hombre la vacía afirmación de sí misma?

Habermas, 1975: 145

B) Comentario de texto

1. Localización de la obra en el conjunto de la producción del autor

El texto del que tratamos pertenece a la obra de J.Habermas, Problemas de legitimación en el capitalismo tardío, publicada en 1973. En nuestro trabajo hemos situado este libro en la segunda época de la producción habermasiana, en la que se encuentran ya muy claramente perfiladas algunas teorías que recibirán su más pleno desarrollo paulatinamente. Como, por ejemplo, la teoría de la evolución social - profundizada en La reconstrucción del materialismo histórico y en la Teoría de la acción comunicativa-y la ética discursiva; también queda apuntada la teoría de la acción comunicativa.

2. Estructura de la obra

La obra se propone averiguar - entre otras cosas - si el capitalismo ha cambiado verdaderamente desde la época de Marx, en el sentido de haber

dejado atrás las crisis como la forma en que se produce el crecimiento económico. Puesto que la teoría marxiana de las crisis no resulta ya eficaz en su aplicación al capitalismo tardío, es necesario encontrar nuevos teoremas sobre las crisis, que sustituyan a los establecidos por Marx. La obra consta de tres capítulos.

a) Un concepto de crisis, apto para las ciencias sociales, ha de tener en cuenta dos tradiciones: la teoría de sistemas, que contempla las crisis como perturbaciones de la integración sistémica, y la tradición idealista, que las considera desde el punto de vista de la ruptura de la tradición en que los miembros de la sociedad se identifican como miembros del grupo y como individuos; este segundo concepto de crisis atiende a las perturbaciones de la integración social. De los dos conceptos brotan dos modos de contemplar la sociedad - como sistema y como mundo de la vida - que las ciencias sociales no deben olvidar y cuyo nexo de unión deben percibir. Entre otras razones, porque el mecanismo fundamental de la evolución social consiste en que las sociedades no pueden dejar de aprender en dos dimensiones, la teórica y la práctica.

    Para ello es necesario recurrir a un análisis histórico de los sistemas sociales, que permita apreciar el margen de variación que puede resistir un sistema sin entrar en un punto crítico. La teoría de la evolución social es el instrumento adecuado, siguiendo el concepto de formación social, que atenderá ahora a principios de organización.

b) En el capitalismo tardío se producen cuatro posibles tendencias a la crisis: económica y de racionalidad (crisis sistémicas), de legitimación y de motivación (crisis de identidad).

    Estas sociedades se encuentran amenazadas, al menos, por una de tales tendencias: o el sistema económico no produce la cantidad

requerida de bienes consumibles, o el sistema administrativo no aporta decisiones racionales en el grado requerido, o el sistema de legitimación no produce motivaciones en el grado requerido, o el sistema sociocultural no genera un sentido que motive la acción.

Precisamente, la expansión de los ámbitos sometidos a planificación estatal pone en cuestión las tradiciones culturales, que son las transmisoras de sentido, y el sentido es un recurso cada vez más escaso. Por eso el público se afana por los valores de uso y el recurso valor, obtenido por vía fiscal, reemplaza al sentido, que es un recurso escaso.

Desde el punto de vista de la motivación, las sociedades del capitalismo tardío descansan sobre un privatismo civil y profesional. Pero las tradiciones en que tal privatismo descansa se erosionan paulatinamente, y es imposible encontrar un equivalente funcional para ellas, porque lo prohíbe la lógica del desarrollo de las estructuras normativas. Se han producido unas disonancias cognitivas entre las imágenes tradicionales del mundo y los imperativos del sistema de la ciencia: los elementos dominantes de la tradición cultural han perdido el carácter de imágenes del mundo, las cuestiones prácticas ya no son veritativas y los ideales morales se apartan de los sistemas teóricos de interpretación.

Sólo puede evitarse una crisis de legitimación si el sistema administrativo no necesita legitimación: si la naturaleza interior se integra sin normas que requieran justificación.

c)Pero para ello es necesario saber si las cuestiones de legitimación son psicológicas, como cree Weber - es decir, si se basan en una mera creencia fáctica en la legitimidad - o si, por el contrario, dicen referencia a la verdad.

Ahora bien, en el caso de que se suponga una referencia a la verdad por parte de las cuestiones de legitimidad, las razones en que la creencia se apoye exhiben una pretensión de validez lógica y no psicológica. ¿Es posible fundamentar las normas de acción y valoración?

La respuesta se presenta en el apartado segundo de este tercer capítulo, mediante una exposición bastante pormenorizada de la ética discursiva: esta ética muestra cómo es posible una motivación racional para la aceptación de normas. Son normas válidas las que expresan intereses generalizables, que se expresan en un consenso racional; las normas que no regulan intereses generalizables se basan en la coacción.

Una teoría de la sociedad, que quiera ser crítica de las ideologías, sólo puede identificar la fuerza normativa encerrada en un sistema de instituciones si compara esa fuerza con la de un sistema de normas construido discursivamente.

3. Lugar del texto en el conjunto de la obra

El apartado al que pertenece el texto (cuarto del capítulo 3) lleva por título "¿El final del individuo?" y levanta acta de una conflictiva situación en la que se encuentran las sociedades del capitalismo avanzado.

Por una parte, la sociología clásica muestra cómo los sujetos sólo pueden configurarse como tales contando con imágenes del mundo y con sistemas morales que garanticen su identidad. La unidad de la persona precisa construirse sobre el trasfondo de un mundo de la vida, compartido con otros, creador de cierto orden, dotado de significación cognitiva y moral. La misión fundamental de los sistemas de interpretación, que los individuos comparten comunicativamente, consiste en dar sentido, permitiendo la supervivencia del individuo. Sin sentido, se produce una anomia que lleva a los individuos a

preferir el suicidio.

Las imágenes religiosas del mundo han intentado ofrecer a los individuos esas señas de identidad y esa herencia de sentido. Todavía más: han intentado ofrecer un consuelo a los hombres en relación con aquellas contingencias - físicas y morales - que parecen insuperables, aunque la sociedad progresara al máximo: el dolor, la enfermedad, la culpa y la muerte.

De hecho, el capitalismo liberal ha recurrido también a estas imágenes, cuando en realidad no brotaban de sus propias estructuras legitimadoras, incapaces de prometer la solución de semejantes problemas, ofreciendo para ellos un consuelo.

Las ciencias han pretendido sustituir a las imágenes tradicionales, pero no hay equivalentes funcionales; y, además, las ciencias han disuelto la idea metafísica de un orden, tal como lo había soñado la filosofía objetivista de la historia.

El gran problema que hoy tiene planteado la humanidad, si no quiere admitir sin más el final del individuo, es el siguiente: ¿es posible restituir el sentido a la vida humana?, ¿es posible ayudar desde algún sistema a configurar la identidad de cada hombre y de los grupos sociales? En este ámbito se inscribe el texto del que tratamos.

4. Estructura del texto

A la anterior pregunta contesta nuestro texto en cuatro fases:

a) El primer párrafo reconoce la imposibilidad de encontrar equivalentes funcionales para las imágenes religiosas del mundo. En un mundo secularizado, el dolor - físico y moral - y la muerte son contingencias inevitables, para los que no cabe consuelo ni esperanza de solución.

Sea cual fuere el sistema que pudiera suplir a la religión en su misión identificadora e integradora (si es que lo hay), el dolor y la muerte serían insuperables en él.

b)Hoy día las interpretaciones morales del mundo que, al menos, podría identificar a los hombres desde unos mismos contenidos valiosos, compartidos por todos, dejan también de realizar esta función, porque no hay ya contenidos morales compartidos. Lo que une a los hombres, en todo caso, es el hecho de poseer una razón desde la cual se pueden legitimar unos contenidos morales u otros, aplicando el procedimiento racional conveniente. La formalización de lo moral, iniciada con Kant, es ya un hecho irreversible.

c)Ahora bien, en el caso de Kant todavía cabía recurrir a un sujeto trascendental que, de algún modo, posibilitaba la unidad humana y la autoidentificación. Pero ni siquiera es ya un sujeto trascendental el elemento trascendental, sino un hecho: el hecho de que los hombres poseen una razón, que se expresa a través del discurso, cuando éste se produce en determinadas condiciones. El diálogo es la expresión del hecho de que los hombres sean racionales.

d) El último párrafo recoge el sentido del texto en su totalidad, y me atrevería a decir que el sentido de la obra. Si existe en las sociedades del capitalismo tardío crisis de identidad y de motivación, ¿puede el sistema lingüístico venir a sustituir, en su formalismo, a las imágenes del mundo con contenido?

Puesto que hemos descubierto que la ética universalista procedimental es la única que puede legitimar la validez de normas y evitar con ello crisis legitimatorias, ¿podrá conferir al mundo ese orden en el que los individuos se reconocen como tales y ganan un sentido para sus vidas? ¿O el formalismo racional sólo proporciona un gran

vacío?

El tema es acuciante, porque anda en juego la supervivencia de los individuos como hombres.

5. Raíces filosóficas de los temas tratados en el texto

La riqueza del texto es evidente, pero nos vemos obligados a seleccionar un número determinado de problemas para comentar brevemente sus raíces filosóficas:

a)En primer lugar, el texto se inscribe en los tradicionales análisis del capitalismo tardío y de sus patologías. Éste es uno de los temas habituales en la filosofía social de nuestro tiempo, pero muy especialmente de la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort. Detectar el cambio que se ha producido desde el capitalismo liberal - analizado por Marx- hasta el actual capitalismo, y denunciar sus específicas desfiguraciones, es la tarea que la Escuela de Fráncfort se propone, sobre todo a partir de la década de los sesenta, y que rige todas sus investigaciones.

b)El primero de los problemas aludido explícitamente por el texto nos remite a una de las cuestiones más antiguas en la historia. En principio se trataba del problema religioso del mal: ¿cómo es posible que una providencia que da a cada uno lo que se merece permita el sufrimiento del sabio (Séneca)?, ¿cómo justificar que un Dios omnipotente y bueno permita en el mundo el mal moral y físico (jadeo-cristianismo)? La cuestión del mal recorre la Edad Media, el racionalismo, la Ilustración y el Romanticismo, y llega a nuestros días planteada todavía como problema.

Sin embargo, si desde el punto de vista religioso el mal sigue siendo

un problema, también es verdad que la promesa de la resurrección ofrece un consuelo, una esperanza y un motor para la acción: el dolor no es definitivo, porque será enjugado, y la muerte resultará vencida.

Pero el problema del mal, secularizado, se presenta de nuevo en las filosofías de la historia apoyadas en la idea de progreso: ¿hasta dónde alcanza el progreso posible, hasta la liberación de ciertas lacras o hasta la salvación, es decir, hasta la satisfacción de todas las aspiraciones humanas?

De entre las líneas de solución que se ofrecen destacaremos tres: la de marxistas como Ernst Bloch, que siguen aspirando a una salvación inmanente y cifran su esperanza en la patria de la identidad; la línea de Adorno y Horkheimer que, consciente de que el dolor ante la injusticia es el motor de la Escuela, se resisten a reconocer como insalvable el mal moral y apelan de algún modo a la trascendencia; y la línea de Habermas. Habermas no quiere hacer una filosofía de la historia, pero sí ofrecer un criterio de progreso; desde este criterio, el dolor y la muerte permanecen como insuperables; cualquier utopía debe contar con ellos.

c)El problema de la pérdida de contenidos morales compartidos, con la consiguiente procedimentalización de lo moral, nos sumerge en esa tradición que nace de Kant y alcanza a los más relevantes éticos de la actualidad. En el capítulo 8 de este trabajo hemos tratado sobre ello, por eso nos limitamos a apuntar sus dos fundamentales problemas: precisar los procedimientos racionales de justificación de normas y conectar con un mundo de la vida moralmente depauperado. Ante la pregunta ¿qué hacer? la filosofía tiene que dar su respuesta, pero también todos los grupos sociales que crean tener algo que decir acerca de la felicidad humana, que tiene que modelar - en último término - las

mismas normas.

d)La constatación de la facticidad de las reglas morales nos remite al problema de la falacia naturalista, que arranca - con las debidas matizaciones - de Hume y Moore, y que suele formularse del siguiente modo: ¿cómo es posible extraer normas de hechos, enunciados normativos de enunciados prescriptivos?

En nuestro caso, el problema se plantea con un interesante matiz: la constatación de que somos capaces de resolver nuestros conflictos mediante discursos racionales ¿implica que debemos resolverlos de ese modo?, ¿o es posible recurrir a otros medios, sin dejar de comportarnos como hombres, siendo ésta una posibilidad más? ¿Tienen fuerza normativa la teoría de la evolución social y la pragmática universal?

e)El último párrafo del texto nos obliga a conectar con la filosofía social clásica que, sobre todo desde Durkheim y Mead, recuerda la necesidad de sistemas interpretativos sociales para la identificación del individuo. En la polémica, habitual hoy día, entre unidad y diferencia, entre quienes se empeñan en encontrar una identidad humana que unifique a los hombres y los que pretenden destacar como riqueza las diferencias, abominando de la unidad, la urgencia por encontrar elementos interpretativos comunes es un dato a tener en cuenta. Sin cierta comunidad de interpretación no hay sociedad, pero tampoco individuo; arrasarla implicaría firmar la sentencia de muerte del individuo.

2. Textos y cuestiones para su análisis

A) Texto 1

> Conforme la sociedad industrial empieza a tomar forma bajo el mando del principio de actuación, su negatividad

inherente cubre el análisis filosófico: [...] el gozo está separado del trabajo, los medios del fin, el esfuerzo de la recompensa. Encadenado eternamente sólo a un pequeño frag mento de la totalidad, el hombre se ve a sí mismo sólo como un fragmento; escuchando siempre sólo el monótono girar de la rueda que mueve, nunca desarrolla la armonía de su ser, y, en lugar de darle forma a la humanidad que yace en su naturaleza, llega a ser una mera estampa de su ocupación, de su ciencia. Puesto que fue la civilización misma la que le "infirió al hombre moderno esta herida", sólo una nueva forma de civilización puede curarla. La herida es provocada por la relación antagónica entre las dos dimensiones polares de la existencia humana. Schiller describe este antagonismo en una serie de conceptos pareados: sensualidad y razón, materia y forma (espíritu), naturaleza y libertad, lo particular y lo universal. Cada una de las dos dimensiones es gobernada por un impulso básico: el "impulso sensual' y el "impulso de la forma" [...] la reconciliación entre los dos impulsos debe ser obra de un tercer impulso. Schiller define a este tercer impulso mediador como el impulso del juego; éste es objetivo como la belleza y su meta es la libertad. [...] "aquello que conduce a la libertad es la belleza".

El impulso del juego es el vehículo de esta liberación. El impulso [...] es el juego de la vida misma, más allá de la necesidad y la compulsión externa - es la manifestación de una existencia sin miedo y ansiedad-, y así, es la manifestación de la libertad misma [...] En una civilización humana genuina la existencia humana sería juego antes que esfuerzo y el hombre viviría en el despliegue, el fausto, antes que en la necesidad.

> Tal formulación sería un "esteticismo" irresponsable si el campo del juego fuera uno de ornamento, lujo y fiesta en un mundo de otro modo represivo. Pero aquí la función estética es concebida como un principio que gobierna toda la existencia humana y sólo puede hacerlo si llega a ser "universal'.
>
> Marcuse, 1968a: 175-178

CUESTIONES

¿De qué enfermedad hay que curar a la sociedad industrial? ¿Cuál es el contenido esencial de la existencia: trabajo o juego? ¿Por qué? ¿Qué rasgos caracterizan el juego? ¿Puede aparecer un sujeto libre en el seno del reino de la necesidad? ,Aporta algo al respecto la transformación de la naturaleza por la técnica en nuestra era de revolución tecnológica? ¿Es posible la actitud erótica y lúdica ante la realidad? ,No suponen ningún obstáculo el tiempo y la muerte?

Compárese esta concepción de la vida como juego con otras filosofías semejantes.

B) Texto 2

> El escepticismo burgués, que el relativismo incorpora como doctrina, es corto de luces. Pero su constante odio contra el espíritu es algo más que un rasgo subjetivo de antropología burguesa. Su motivo es que, una vez que el concepto de razón se ha emancipado, tiene que temer que su propia consecuencia deshaga el sistema actual de producción dentro del cual vive. Por eso se limita la razón. Durante toda la era burguesa la idea de la autonomía del espíritu ha sido acompañada por la

reacción del autodesprecio de éste. El espíritu no se puede perdonar que la constitución de lo existente que él dirige le impida el desarrollo de la libertad contenido en su propio concepto. El relativismo es la expresión filosófica de esta actitud; no es necesario valerse contra él de ningún absolutismo dogmático, la demostración de su estrechez lo deshace. El elemento reaccionario estuvo siempre unido al relativismo, por más que éste se las diera de progresista; ya la Sofística fue la disponibilidad para los intereses más fuertes. Una crítica a fondo del relativismo es modelo de negación concreta.

Adorno, 1975a: 44-45

CUESTIONES

,Qué provoca el odio contra el espíritu por parte del relativismo? ¿En qué sentido el escepticismo es una traba para la emancipación de la razón? ¿Por qué la limitación de la razón impide el desarrollo de la libertad? ¿Cómo realizar una crítica a fondo del relati vismo? ¿Podemos encontrar hoy defensores del relativismo y escepticismo? ¿Quiénes lo defienden y en nombre de qué?

Analícense - desde los presupuestos de Adorno - las manifestaciones públicas, proclives al relativismo, que aparecen en los medios de comunicación (prensa, radio, televisión) y ejercítese una crítica de las mismas, siguiendo el modelo de negación concreta.

C) Texto 3

Pero la utopía ya no es la forma filosófica apropiada de abordar el problema de la sociedad. Se ha llegado a reconocer

que las contradicciones del pensamiento no pueden ser resueltas por la reflexión puramente teórica. Antes bien, ello requiere un desarrollo histórico, del cual no podemos evadirnos con el pensamiento. El conocimiento no está relacionado sólo con condiciones psicológicas y morales, sino también con condiciones sociales. Proponer o describir formas político-sociales perfectas partiendo de meras ideas carece de sentido y es insuficiente.

La utopía como coronamiento de los sistemas filosóficos es reemplazada, pues, por una descripción científica de las relaciones y tendencias concretas que pueden conducir a un mejoramiento de la vida humana. Esto trae vastas consecuencias para la estructura y el significado de la teoría filosófica. La filosofía moderna comparte con la antigua su confianza en las posibilidades de la humanidad, su optimismo respecto de las conquistas potenciales del hombre. La afirmación de que la humanidad es, por naturaleza, incapaz de una vida buena o de alcanzar la mejor organización social posible ha sido refutada por los más grandes pensadores [...1.

Desde Platón, la filosofía jamás abandonó el idealismo verdadero, a saber, que es posible instaurar la razón entre los hombres y las naciones. Sólo se ha deshecho del "falso" idealismo, según el cual es suficiente mantener en alto el paradigma de la perfección sin detenerse a considerar cómo es posible alcanzarla. En la Epoca Moderna, la fidelidad a las ideas supremas frente a un mundo que les es contrario está asociada con el deseo lúcido de discernir las condiciones bajo las cuales esas ideas pueden ser realizadas en esta tierra. [...]

> Debemos luchar para que la humanidad no quede desmoralizada para siempre por los terribles acontecimientos del presente, para que la fe en un futuro feliz de la sociedad, en un futuro de paz y digno del hombre, no desaparezca de la tierra.
>
> Horkheimer, 1974c: 286, 287 y 289

CUESTIONES

¿A qué tipo de razón se refiere Horkheimer cuando dice que su instauración posibilitaría la felicidad humana? ¿Crees que la razón tiene capacidad suficiente como para llevar a los hombres a la felicidad, o necesitaría conectarse con otras facultades humanas? Atendiendo al ambiente en que vivimos, ¿te parece que los ideales utópicos tienen un buen caldo de cultivo? ¿Qué favorece su crecimiento y qué lo obstaculiza? ¿Qué relación guarda la filosofía con las utopías? ¿Qué condiciones te parece que deberían cambiar en la sociedad en que vivimos para llegar a una humanidad feliz?

Haz una relación de los conceptos de razón - o de racionalidadde los que se ocupa la Escuela de Fráncfort, analiza las características de cada uno de ellos y di si te parece que su instauración en el mundo daría lugar a una humanidad feliz.

Realiza la misma operación con los conceptos de razón que conozcas de la historia de la filosofía.

Relaciona los conceptos de utopía - positiva o negativa - de que tengas noticia a través de novelas, cine, arte o filosofía. ¿Te parecen convincentes? ¿De qué condiciones sociales te parece que son síntoma?

Glosario

Abstracción real: término utilizado para designar aquellas abstracciones que Marx se ve obligado a realizar en el contexto de su teoría del valor, y que considera imposible determinar a priori, porque es el proceso real del intercambio quien los saca a la luz.

Acción comunicativa: interacción simbólicamente mediada, que se orienta de acuerdo con normas intersubjetivamente vigentes. Estas normas definen expectativas recíprocas de comportamiento y tienen que ser entendidas y aceptadas, por lo menos, por dos sujetos agentes. La meta de la acción comunicativa es el acuerdo o entendimiento.

Acción estratégica: tipo de acción racional-teleológica, aplicado al caso de las acciones sociales. En ella los sujetos se rigen por las reglas de la elección racional y tienen en cuenta las consecuencias que pueden tener en las decisiones de un contrincante racional.

Acción instrumental: tipo de acción racional-teleológica, que puede ligarse o no a las acciones sociales; es decir, que puede ser monológica o dialógica. Se atiene a reglas técnicas de acción, que se basan en el saber empírico y permiten pronosticar.

Acción racional-teleológico: acción en que el actor se dirige al logro de una meta, elige los medios para alcanzarla y calcula las consecuencias de la acción. El éxito de la acción consiste en que se realice en el mundo un estado de cosas deseado.

Acuerdo o entendimiento: estas dos expresiones castellanas pretenden, en ocasiones, traducir el término alemán Uerstdndigung. La Uerstdndigung se refiere, tanto al mínimo entendimiento o acuerdo que tiene que haber entre

dos sujetos para que su interacción lingüística tenga un sentido, como al entendimiento mutuo o acuerdo que se pretende alcanzar por medio de la comunicación. En nuestro texto hacemos uso de ambos términos - entendimiento y acuerdo - indistintamente. También el interés práctico, que pone en marcha las ciencias histórico-hermenéuticas, va en pos de la Uerstdndigung.

Cientificismo: es más una actitud que una doctrina, y consiste en identificar el saber con el saber propio de las ciencias que se controlan empíricamente. Para el cientificismo toda otra forma de saber acerca de la realidad es irracional y, por tanto, subjetiva. La filosofía - como saber reflexivo - pierde en el cientificismo su carácter racional, como también los saberes prácticos.

Competencia: capacidad de un hablante ideal para dominar un sistema abstracto de reglas generativas del lenguaje. La competencia lingüística consiste en la capacidad de producir proposiciones siguiendo reglas gramaticales; la competencia comunicativa consiste en la capacidad de utilizar proposiciones siguiendo reglas pragmáticas, que constituyen la infraestructura de las situaciones posibles de habla.

Crítica: en el caso de la Escuela de Fráncfort, la crítica se sabe situada en unas determinadas condiciones socioeconómicas y, por tanto, no neutral, pero confía en la posibilidad de alcanzar la verdad objetiva, sin conformarse con el perspectivismo de la sociología del conocimiento. La tarea crítica consiste en sacar a la luz lo reprimido en la historia, puesto que cualquier momento es resultado de los precedentes, y desenmascarar las patologías sociales mediante algún criterio normativo, sea la filosofía de la historia, la teoría de la acción comunicativa o la teoría de la evolución social. La crítica se sabe movida por un interés emancipatorio, por una disconformidad con la injusticia dada, que es el elemento

permanente en un tipo de teoría, consciente de su inmersión en una realidad cambiante.

Cultura afirmativa: con este término se refieren los francfortianos fundamentalmente - en la tradición de Lukács - a la cultura burguesa, que establece una separación entre la reproducción material de la sociedad (civilización) y la reproducción espiritual de las ideas (cultura en sentido estricto), confiriendo a la segunda un valor independiente y superior con respecto a la primera. La felicidad y la libertad se interiorizan como valores superiores y se incita a los individuos a renunciar a la felicidad concreta. El resultado es la resignación ante el statu quo y un ascetismo que puede conducir al odio y la destrucción.

Ideología: este concepto forma parte de la herencia marxiana de la Escuela de Fráncfort. Aunque la expresión posee ya un carácter ambiguo, los francfortianos la utilizan para expresar el propio carácter no neutral de la teoría crítica, fruto de la historia y de las condiciones sociales, y el carácter legitimador de ciertas teorías que enmascaran situaciones de dominio. En este último sentido, existe una estrecha relación entre ideología y sociedad burguesa (porque en ella las ideologías con carácter científico sustituyen a las legitimaciones tradicionales del dominio), ideología y razón instrumental; y en suma, entre ideología y las patologías de las sociedades modernas. La tarea crítica consiste en la desideologización desde una situación ideológica.

Ilustración: aun cuando este término suele utilizarse para designar al siglo XVIII, al Siglo de las Luces, en nuestro trabajo se amplía a toda la historia occidental. Esta idea viene presidida por la idea de progreso, por el afán de los hombres de acceder a la mayoría de edad convirtiéndose en amos, dominando indefinidamente la naturaleza externa e interna.

Negación: para la lógica dialéctica la negación constituye un momento

inmanente al proceso objetivo, que permite la mediación y la transición. La acentuación del elemento negativo de la dialéctica frente a la identidad es una de las constantes de los francfortianos, para quienes la identidad es la forma originaria de la ideología hegeliana. Alejar la negatividad de la realidad supone conformar los objetos a los conceptos desde una lógica de la dominación e impedir la transformación de la realidad, al positivizar lo dado. La crítica como negación es más adecuada para nuestro momento que una utopía positiva, a no ser que sea fruto de la imaginación dialéctica (Marcuse) o comunicativo-formal (Habermas).

Reificación: forma de alienación que consiste en la transformación de propiedades, relaciones y acciones humanas en propiedades, relaciones y acciones de cosas que se independizan del hombre y rigen su vida. Consiste también en el proceso y resultado de convertir a los hombres en cosas, frente a la aspiración del espíritu a ser sujeto. Este concepto es típico de la interpretación lukacsiana de Marx.

Totalidad: este concepto, recibido de Hegel a través de Lukács, se convierte en elemento clave para la comprensión de la teoría crítica como hermenéutica dialéctica. El concepto de totalidad supone comprensión de cada elemento en relación con un todo anticipado, que precisa comprobarse mediante experiencias posteriores, siguiendo la pauta del círculo hermenéutico.

Bibliografía

Obras de Adorno, Habermas, Honneth, Horkheimer y Marcuse

T. W Adorno

(1962): Prismas. Ariel, Barcelona (ed. orig. 1955).

(1964): Justificación de la filosofía. Taurus, Madrid (ed. orig. 1962).

(1966a): Sociológica (con M.Horkheimer). Taurus, Madrid (trad. de Sociológica II, 1962).

(1966b): Filosofa de la música. Sur, Buenos Aires (ed. orig. 1958).

(1969a): Crítica de la cultura y la sociedad. Ariel, Barcelona.

(1969b): Intervenciones. Monte Ávila, Caracas (ed. orig. 1963).

(1969c): Kierkegaard. Monte Ávila, Caracas (ed. orig. 1966).

(1969d): La personalidad autoritaria (con otros). Proyección, Buenos Aires (ed. orig. 1950).

(1969e): Tres estudios sobre Hegel. Taurus, Madrid (ed. orig. 1963).

(1970a): Dialéctica del Iluminismo (con M.Horkheimer). Sur, Buenos Aires (ed. orig. 1947).

(1970b): Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Monte Ávila, Caracas (ed. orig. 1956).

(1971): La ideología como lenguaje. Taurus, Madrid (trad. parcial de Jerga de la autenticidad, 1964).

(1973a): Consignas. Amorrortu, Buenos Aires (trad. del vol. II de ed. orig. 1969).

(1973b): La disputa del positivismo en la sociología alemana (con otros). Grijalbo, Barcelona (ed. orig. 1969).

(1973-1976): Terminología filosófica, 2 vols. Taurus, Madrid (ed. orig. 1973).

(1975a): Dialéctica negativa. Taurus, Madrid (ed. orig. 1966).

(1975b): Minima moralia. Monte Ávila, Caracas (ed. orig. 1951).

(1977): Teoría estética. Taurus, Madrid (ed. orig. 1970).

J.Habermas

(1966): Teoría y praxis. Sur, Buenos Aires (ed. orig. 1963).

(1971a): Theorie und Praxis. Suhrkamp, Fráncfort (ed. ampliada).

(1971b): "Der Universalit tsanspruch der Hermeneutik", en Apel et al.: Hermeneutik undIcleologiekritik. Suhrkamp, Fráncfort.

(1971c): "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz", en Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Suhrkamp, Fráncfort.

(1973): "Wahrheitstheorien", en Wirklichkeit und Reflexion, Pfullingen, Neske.

(1975): Problemas de legitimación en el capitalismo tardío. Buenos Aires, Amorrortu (ed. orig. 1973).

(1976): "Was heií3t Universalpragmatik?", en Apel (ed.): Sprachpragmatik und Philosophie. Suhrkamp, Fráncfort.

(198la): La reconstrucción del materialismo histórico. Taurus, Madrid (ed. orig. 1976).

(198lb): Historia y crítica de la opinión pública. G.Gili, Barcelona (ed. orig. 1962).

(1981c): Theorie des kommunikativen Handelns, 2 vols. Suhrkamp, Fráncfort.

(1982a): Conocimiento e interés. Taurus, Madrid (ed. orig. 1968, ed. con epílogo 1973).

(1982b): Sobre Nietzsche y otros ensayos. Tecnos, Madrid.

(1983): MoralbewuJ'tsein und kommunikatives Handeln. Suhrkamp, Fráncfort.

(1984a): Ciencia y técnica como "ideología" Tecnos, Madrid.

(1984b): Perfiles filosófico políticos. Taurus, Madrid.

(1984c): "Uber Moralitát und Sittlichkeit - Was macht eme Lebensform `rational'?", en H.Schnadelbadh (ed.): Rationalitüt. Suhrkamp, Fráncfort.

(1985a): Der Philosophische Diskurs der Moderne. Suhrkamp, Fráncfort.

(1985b): Die neue Unübersichtlichkeit. Suhrkamp, Fráncfort.

(1987): Eine Art Schadenabwicklung. Suhrkamp, Fráncfort.

(1990a): Die nachholende Revolution. Suhrkamp, Fráncfort.

(1990b): Pensamiento postmetafisico. Taurus, Madrid (ed. orig. 1988).

(1991): "El futuro del socialismo occidental", en Leviatán, n.° 43/44, pp. 39-58 (ed. orig. 1990).

(1997): Más allá del Estado nacional. Trotta, Madrid (ed. orig. 1995).

(1998): Facticidad y validez. Trotta, Madrid (ed. orig. 1992).-

(1998b): Debate sobre el liberalismo político (con J.Rawls). Paidós, Barcelona.

(1999): La inclusión del otro. Paidós, Barcelona (ed. orig. 1996).

(1999b): Fragmentos filosófico-teológicos. Trotta, Madrid (ed. orig. 1997).

(2000): Aclaraciones a la ética del discurso. Trotta, Madrid (ed. orig. 1991).

(2001): Israel o Atenas. Trotta, Madrid.

(2002a): El futuro de la naturaleza humana. Paidós, Barcelona (ed. orig. 2001).

(2002b): Verdad y justificación. Trotta, Madrid (ed. orig. 1999).

(2004): Tiempo de transiciones. Trotta, Madrid (ed. orig. 2001).

(2006): El Occidente escindido. Trotta, Madrid (ed. orig. 2004)

(2006b): Entre naturalismo y religión. Paidós, Barcelona (ed. orig. 2005).

A.Honneth

(1985): Kritik der Macht. Suhrkamp, Fráncfort.

(1991): "La ética discursiva y su concepto implícito de justicia", en K.-O. Apel, A.Cortina, J. de Zan y D.Michelini (eds.), Ética comunicativa y democracia. Crítica, Barcelona.

(1997): La lucha por el reconocimiento. Crítica, Barcelona (ed. orig. 1992).

(2000): Das Andere der Gerechtigkeit. Suhrkamp, Fráncfort.

(2003): Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivitüt. Suhrkamp, Fráncfort.

(2006a): ¿Redistribución o Reconocimiento? (con Nancy Fraser). Morata, Madrid (ed. orig. 2003).

(2006b): Schlüsseltexte der Kritischen Theorie. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.

(2007a): Reificación. Katz, Buenos Aires (ed. orig. 2005).

(2007b): Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie. Suhrkamp, Fráncfort.

M.Horkheimer

(1933): "Materialismus und Moral", en Zeitschrifi für Sozialforschung Jg. II. Frankfurt an Main.

(1936): Estudios sobre la autoridad y la familia (Publicación colectiva del Instituto). Alcan, París.

(1969): Crítica de la razón instrumental. Sur, Buenos Aires (ed. orig. al. 1967, versión ampliada de Eclipse of Reason, 1947).

(1970a): Dialéctica del iluminismo (con T.W.Adorno). Sur, Buenos Aires (ed. orig. 1947).

(1970b): "Verwaltete Welt?", en Gesprüch über kritische Theorie zwischen M.Horkheimer und O.Hersche. Arche Nova, Zúrich.

(1971): "Sobre el concepto de razón", recopilado en Sociológica (con T. W.Adorno). Taurus, Madrid (ed. orig. 1952).

(1973): "En torno a la libertad", recopilado en Teoría crítica. Barral, Barcelona (ed. orig. 1962).

(1974a): "Egoísmo y movimiento liberador", recopilado en Teoría crítica. Amorrortu, Buenos Aires (ed. orig. 1936).

(1974b): "Teoría tradicional y teoría crítica", recopilado en Teoría crítica. Amorrortu, Buenos Aires (ed. orig. 1937).

(1974c): "La función social de la filosofía", recopilado en Teoría crítica. Amorrortu, Buenos Aires (ed. orig. 1940).

(1976a): "La teoría crítica ayer y hoy", recopilado en Sociedad en transición: estudios de filosofía social. Península, Barcelona (ed. orig. 1972).

(1976b):"La añoranza de lo completamente otro", recogido en A la búsqueda del sentido. Sígueme, Salamanca (ed. orig. 1970).

(1976c): "¿Un nuevo concepto de ideología?", en K.Lenk (ed.): El concepto de ideología. Amorrortu, Buenos Aires (ed. orig. 1972).

(1982): Historia, metafísica y escepticismo. Alianza, Madrid.

H.Marcuse

(1967): Cultura y sociedad, Buenos Aires, Sur (trad. ed. orig. vol. 1, 1965). Incluye, entre otros: "Sobre el carácter afirmativo de la cultura", "Filosofía y teoría crítica" y "Crítica del hedonismo".

(1968a): Eros y civilización. Seix-Barral, Barcelona (ed. orig. 1953).

(1968b): El fanal de la utopía. Ariel, Barcelona (ed. orig. 1967).

(1969a): El marxismo soviético. Alianza, Madrid (ed. orig. 1958).

(1969b): Psicoanálisis y política. Península, Barcelona (ed. orig. 1968).

(1969c): Ética de la liberación. Taurus, Madrid (trad. de Cultura y sociedad, vol. 2). Incluye, entre otros: "Industrialización y capitalismo en la obra de M.Weber" y "Etica y revolución".

(1969d): Ensayo sobre la liberación. Gutiérrez, Buenos Aires (ed. orig. 1969).

(1970a): Ontología de Hegel. Martínez Roca, Barcelona (ed. orig. 1932).

(1970b): Discusión con Marcuse. Proceso, Buenos Aires.

(1970c): Marcuse ante sus críticos. Grijalbo, México.

(197 la): Para una teoría crítica de la sociedad. Tiempo Nuevo, Caracas (ed. orig. 1969).

(1971b): Razón y revolución. Alianza, Madrid (ed. orig. 1941).

(1971c): La agresividad en la sociedad industrial avanzada. Alianza, Madrid (ed. orig. 1968).

(1973): Contrarrevolución y revuelta. J.Mortiz, México (ed. orig. 1972).

(1976): Calas en nuestro tiempo. Icaria, Barcelona (ed. orig. 1975).

(1980): Teoría y política (con Habermas). Teorema, Valencia (ed. orig. 1978).

(1985): El hombre unidimensional. Planeta, Barcelona (ed. orig. 1964).

Otros autores

Albert, H. (1975): Traktat über kritische Vernunft. Mohr, Tübingen.

Apel, K.-O. (1973): Transformation der Philosophie, 2 vols. Suhrkamp, Fráncfort.

(1988): Diskurs uncí Verantwortung. Suhrkamp, Fráncfort.

(2004): Apel versus Habermas. Corvares, Granada.

Aranguren, J. L. (1963): Ética y política. Guadarrama, Madrid.

Arendt, H. (1973): Crisis de la república. Taurus, Madrid.

(1974): Los orígenes del totalitarismo. Taurus, Madrid.

Benjamin, W. (1973): Discursos interrumpidos. Taurus, Madrid.

(1974): Haschisch. Taurus, Madrid.

-(1980): Iluminaciones, 3 vols. Taurus, Madrid.

Bubner, R. (1984): La filosofía alemana contemporánea. Cátedra, Madrid.

Colom, F. (1992): Las caras del Leviatán. Una lectura política de la Teoría

Crítica. Anthropos, Barcelona.

Conill, J. (2006): Ética hermenéutica. Tecnos, Madrid.

Cortina, A. (1993): Ética aplicada y democracia radical Tecnos, Madrid.

(2007): Ética de la razón cordial. Nobel, Oviedo.

Dewey, J. (1940): The Public and its Problems. Gateway, Chicago.

Dubiel, H. (1988): Kritische Theorie der Gesellschaft. Juventa, Múnich.

Gabas, R. (1980): J.Habermas: dominio técnico y _comunidad lingüística. Ariel, Barcelona.

García-Marzá, D. (1992): Ética de la justicia. Tecnos, Madrid.

Held, D. (1980): Introduction to Critical Theory. Hutchinson, Londres.

Jay, M. (1974): La imaginación dialéctica. Taurus, Madrid.

Kant, I. (1985): La paz perpetua. Tecnos, Madrid.

Lamo de Espinosa, E. (1981): La teoría de la cosificación. Alianza, Madrid.

Leyva, G. (2005) (ed.): La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica. Anthropos, Barcelona.

Lukács, G. (1975): Historia y conciencia de clase. Grijalbo, Barcelona.

Mardones, J. M." (1985): Razón comunicativa y Teoría Crítica. Deusto, Bilbao.

Mannheim, K. (1973): Ideología y utopía. Aguilar, Madrid.

Mansilla, H. C. (1970): Introducción a la teoría crítica de la sociedad. Seix-Barral, Barcelona.

Mardones, I. M. (1979): Dialéctica y sociedad irracional. La teoría crítica de la sociedad de M.Horkheimer. Universidad de Deusto, Bilbao.

(1985): "El comienzo de la teoría crítica. La teoría de la acción comunicativa de J.Habermas", en Sistema, n.° 65.

McCarthy, Th. (1987): La Teoría Crítica de Jürgen Habermas. Tecnos, Madrid.

Menéndez Ureña, E. (1978): La teoría crítica de la sociedad de Habermas. Tecnos, Madrid.

Muguerza, J. (1977): La razón sin esperanza. Taurus, Madrid.

-(1991): Desde la perplejidad. FCE, Madrid.

Offe, C. (1972): Strukturprobleme des kapitalistischen Staates. Suhrkamp, Fráncfort.

(1977): Lo Stato nel capitalismo maturo. Etas Libri, Milán.

Perlini, T. (1976): La Escuela de Fráncfort. Monte Ávila, Caracas.

Rodríguez Ibáñez, J. E. (1978): Teoría crítica y sociología. Siglo XXI, Madrid.

Rusconi, G. E. (1969): Teoría crítica de la sociedad. Martínez Roca, Barcelona.

Sánchez, J. J. (1994): "Introducción a M.Horkheimer y T.W.Adorno", Dialéctica de la Ilustración. Trotta, Madrid.

Scheler, M. (1973): Sociología del saber. Siglo XX, Buenos Aires.

Therborn, G. (1972): La Escuela de Fráncfort. Anagrama, Barcelona.

Thiebaut, C. (1989): "La Escuela de Fráncfort", en V.Camps (ed.); Historia de la ética, III. Crítica, Barcelona.

Thompson, J. B. y Held, D. (eds.) (1982): Habermas: Critical Debates. Macmillan, Londres.

Weber, M. (1944): Economía y sociedad. FCE, México.

Wellmer, A. (1979): Teoría crítica de la sociedad y positivismo. Ariel, Barcelona (ed. orig. 1969).

(1994): Ética y dialogo: elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso. Anthropos, Barcelona. 7 T /-ZN T/ TV7 A 1 n 1. 1. 1 T.____

Zamora, J. A. (2004): Th. W.Adorno. Pensar contra la barbarie. Trotta, Madrid.

Índice